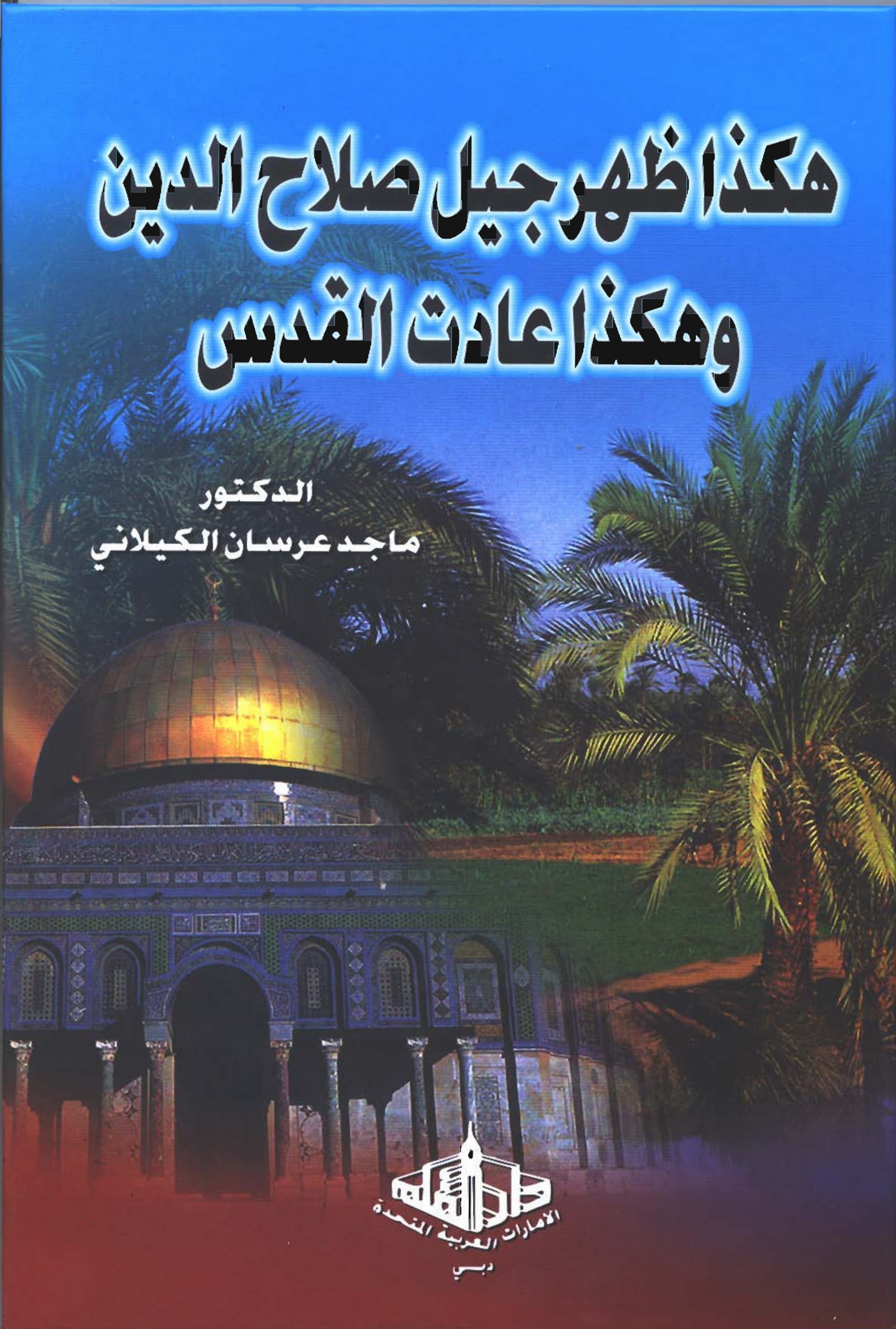


هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس

الدكتور
ماجد عرسان الكيلاني

الامارات العربية المتحدة
دبي

هكذا ظهر جيل صلاح الدين

وهكذا عادت القدس

الطّبعَة الثالِثة
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

طبعة مزيدة ومنقحة

دَارُ القَلَم لِلنشرِ والتوزيع

الإمارات العربية المتحدة
دبي

بر دبي - دوار الصقر - بناية الفردان
تليفون : ٣٩٣٠٤٣٠ - فاكس : ٣٩٣٠٤٠٨ - ص.ب : ١١٨١٧
دولة الإمارات العربية المتحدة

هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس

د. ماجد عرسان الكيلاني

دار القلم
الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهــداء

إلى الذين
يتطلعون إلى الصحوة
الإسلامية الصحيحة
ويقلّبون وجوههم في
السماء، متضرعين
إلى الله لرؤيتها.

ومن هانت القدس في دينه يكون كمن هان حتى كفر

الشاعر المصري: محمد التهامي

فهرس المحتويات

الباب الثالث

المرحلة الأولى لحركة التجديد والإصلاح

الباب الرابع

انتشار حركة الإصلاح والتجديد والمدارس التي مثلتها

الباب الخامس

الآثار العامة لحركة الإصلاح والتجديد

الباب السادس

قوانين تاريخية وتطبيقات معاصرة

مقدمة

تصدر هذه الطبعة من كتاب ـ هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس ـ في وقت تشن فيه الغارة على العالم الإسلامي من جديد، ويُقام للمسلمين المسالخ البشرية التي تسفك فيها الدماء، وتهتك الحرمات، وتدنس المقدسات، وتسلب المقدرات.

وحين تناقش وقائع هذا الهجوم الكبير في أروقة الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات العالمية، ومحافل السياسة الدولية يقلب باطل المعتدين حقاً، وحق المعتدى عليهم باطلاً، وتصدر قرارات هذه الهيئات آيات بينات للإعجاز المتضمن في قوله تعالى:

﴿ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [التوبة: ٨].

ويتلفت المسلمون من حولهم فلا يجدون نصيراً إلا أن يتمثلوا قوله تعالى:

﴿ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [البقرة: ١٠٧].

ومما يزيد في شدة المحنة أن الهجوم المشار إليه يخفي أهدافه الحقيقية بعدد من الذرائع والتبريرات التي اخترعتها مراكز «صنع الرأي» و«صنع القرار» الغربية والصهيونية في عقدي السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، ثم سلّم بها العقل المسلم باعتبارها أسباباً حقيقية أفرزتها «حماقة المتطرفين» المسلمين ونفذتها أيديهم الخاطئة!! وترتب على هذه السذاجة العربية ـ الإسلامية أن صار ساسة المسلمين ومفكروهم وعلماؤهم وكُتّاب الزوايا والصفحات السياسية في صحافتهم والمعلقون والمنتدون في إعلامهم، يقسمون في اليوم عشرات المرات أن الإسلام بريء مما اقترفه «المتطرفون الإرهابيون»، وأنهم على استعداد لاستضافة مؤتمرات «حوار الحضارات» ويرجون العقل الغربي أن يتخلى عن القول بـ«صراع الحضارات» وأن

المسلمين مستعدون للتعاون للقضاء على «الإرهاب» وإغلاق كل الجمعيات الخيرية الإسلامية التي يشتبه بتمويلها للإرهاب، غافلين عن الأسباب الحقيقية التي تتلخص في العمل على تقويض الجدار الإسلامي ــ مادياً وفكرياً ــ لأنه يشكل ملاذ المسلمين الباقي أمام المشروع الصهيوني ــ الاستعماري في مرحلته الحالية. بعد أن استهلكوا طاقاتهم في المشروعات القومية والاشتراكية والوطنية.

في هذا البلاء العظيم لم يبق أمام ــ المسلمين ــ إلا التوجه إلى الله وحده ليبصروا سننه في قوة المجتمعات وضعفها، وفي انتصارها وهزيمتها فيهتدوا إلى «صواب» الإعداد والتخطيط والإدارة واستثمار الطاقات ومواجهة التحديات، مطمئنين إلى وعده تعالى عند أمثال قوله:

﴿ وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ ﴿٤٦﴾ فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٤٧﴾ ﴾ [إبراهيم: ٤٦ ــ ٤٧].

﴿ وَمَكَرُواْ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَٰهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥١﴾ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓاْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [النمل: ٥٠ ــ ٥٢].

﴿ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾ ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾ [فاطر: ٤٢ ــ ٤٣].

وانطلاقاً من الثقة المطلقة بوعد الله وسننه التي يزخر بها تاريخ الأمة الإسلامية وعمل هذه السنن في الانتصارات والهزائم التي مر بها المسلمون، أتقدم بهذه الطبعة من الكتاب لمختلف الفئات من الجماعات والقيادات:

لفقهاء الإسلام وعلمائهم ليتذكروا سنّة الله في ــ العلم والعلماء ــ فيزهدوا في المناصب والألقاب ويروا فيها كلها زينة وزخرفاً يبتليهم الله بها كما ابتلى إبراهيم عليه السلام بكلمات فأتمهن فجعله للناس إماماً. وكلمات الله التي ابتلى ــ أي اختبر وامتحن ــ بها أبا الأنبياء هي: مدى استعداده للتضحية بنفسه وولده واستقراره في

سبيل الله. وعندما نجح إبراهيم عليه السلام في الابتلاء وكافأه الله برتبة الإمامة دعا ربه أن يجعلها أيضاً في ذريته فجاءه الجواب: لا ينال عهدي الظالمين. والظالمون من ذريته الذين حجب الله رتبة الإمامة عنهم هم الذين يفشلون في الابتلاءات الثلاثة، ويشرون بآيات الله ثمناً قليلاً، والثمن القليل ـ عند ابن عباس ـ هو الدنيا كلها، ولن ينفع مع هذا الفشل حصول العالم على درجة الدكتوراه ومرتبة الأستاذية!! أو جوائز الدولة.

وهذا ما استلهمه ـ قولاً وعملاً وحالاً ـ علماء حركة الإصلاح التي أخرجت جيل صلاح الدين من أمثال أبي حامد الغزالي، والشيخ عبد القادر، والشيخ عدي بن مسافر، والشيخ رسلان الدمشقي، والشيخ أبو مدين المغربي وآخرون.

للملوك والرؤساء والوزراء ليتبينوا سنة الله في ـ العدل ـ الذي من أجله أرسل الله رسله وأنزل معهم: الكتاب ليشرح للناس أفعال العدل وتفصيلاته، والميزان ليكون معياراً يزن الناس به درجة العدل، وأنزل الحديد ليصنع الناس منه السلاح الذين يحمون به مؤسسات العدل، ولتصنع منه التقنيات والأدوات النافعة للناس حين تقوم العلاقات المحلية والعالمية على العدل.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

والقسط في الآية: هو العدل الجميل ـ أي المصحوب بالأخلاق الحسنة والمساواة في المعاملة.

وإن من آثار هذه السنّة الإلهية في العدل ـ كما يقول ابن تيمية ـ: إن الملك والإسلام مع الظلم لا يدوم، وأن الملك والكفر مع العدل يدوم. والأمل كبير أن يتبين الملوك والرؤساء هذه السنّة الإلهية فيسارعون إلى تزكية إداراتهم وسياساتهم بالعدل، ويصدرون موازين القانون والدستور لنصرة العدل، ويستعملون قوة الأسلحة والجيش والأمن لحماية الشورى والعدل، لتكون مثوبتهم في الدنيا أن يستخلفنّهم الله

في الأرض، ويبدلنّ خوفهم أمناً، وضعفهم قوة، وذلهم عزاً، وأخرى ينالونها في الآخرة حين يكونون ـ حسب المراسم والبروتوكولات الإلهية ـ أول السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله. وأول هؤلاء السبعة: «إمام عادل. . .» كما ورد في الحديث النبوي المشهور.

لقادة الجماعات الإسلامية والأحزاب والمنظمات الوطنية ليتبينوا سنّة الله في (العمل الصالح) فيسارعوا إلى تحري ـ الإخلاص والصواب ـ سواء. لأن اجتماع الصفتين ـ كما يقول الفضيل بن عياض ـ شرط في نجاح العمل في الدنيا وقبوله من الله في الآخرة. فإن وجد «إخلاص» ولم يوجد «صواب» فإن العمل لا يفلح (أي لا يظفر بالمطلوب)، وإن وجد صواب ولم يوجد إخلاص فإن العمل لا يُقبل، وإن اجتمع الاثنان قُبِل العمل وأفلح. وإلى هذه السنّة الإلهية يشير قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]. والكلم الطيب في الآية يشير إلى (الصواب) بينما يشير العمل الصالح إلى (الإخلاص).

للتربويين والمشرفين على مؤسسات التربية وإداراتها ليتبينوا سنّة الله في (التغيير) التي تتلو عى أسماعهم صباح مساء: إن الله لا يغيّر ما بقوم من أحوال أسيفة حتى يغيروا ما بأنفسهم من معتقدات وأفكار ومفاهيم واتجاهات وطرائق تفكير وقيم ومعايير، ويجسدون هذا التغيير في مراجعة مناهج التربية والتعليم وطرائقها وصفات العاملين فيها والقائمين عليها واستبدال ذلك كله بنماذج مختلفة قادرة على رد إنسانية الإنسان المسلم التي شوهتها مؤسسات تربوية أرسى أصولها ووضع مناهجها وتطبيقاتها بعوث وخبراء الاستعمار الثقافي ثم تابع التخريب ضحايا الاغتراب التربوي فكانت ثمرة تخريبهم إخراج أجيال لم تتقن إلا الهزيمة، واستمراء الذل والتبعية، والتثاقل إلى الأرض، وترك الجهاد، وعبادة المال وأربابه، والركون إلى ثقافة الاستهلاك لمنتوجات يستوردونها ويتلفون الموارد المحلية من أجل تسويقها.

للعسكريين ليتبينوا سنّة الله في ـ النصر والجهاد ـ فيعملون على إحياء ـ المدرسة العسكرية الإسلامية ـ بنظرياتها ومؤسساتها وتدريباتها التي تربي جندها على

تعشق معاني «الله أكبر» و«أنا لا أقاتل من أجل عمر» وتستلهم برامج التوجيه.المعنوي من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُواْ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٥].

ثم يتوقفون عن التأسي بنموذج ــ المدرسة العسكرية المستوردة ــ التي تؤله القادة وترفع شعار «نفّذ الأمر ثم اسأل بعد ذلك عن السبب»، ويتولى إمامة التوجيه المعنوي فيها المغنون والمغنيات، وتستبدل الذكر بالمعازف والقينات، وتعد جيوشها للارتزاق وتأجير المهارات القتالية للقوى الكبرى الساعية في الأرض بالفتنة والفساد الكبير تحت ألوية: «الشرعة الدولية» و«قوات حفظ السلام»، و«محاربة الإرهاب» إلى غير ذلك من المسوغات والتبريرات.

للمؤرخين والقائمين على دوائر الثقافة والإعلام والفنون ليستلهموا سنّة الله في تزكية المجتمعات من التلوث الفكري وتطبيقاته الاجتماعية والفكرية والفنية، وخطورة ــ تدسية ــ الحياة بهذه الملوثات، ومصائر المجتمعات التي تشيع فيها، والسدنة القائمة على تسويقها وإشاعتها.

للاقتصاديين ورجال الأعمال ليتبينوا سنّة الله في «اقتصاد الماعون» ــ أي الذي يعين الناس على إقامة دينهم ودنياهم ــ. وسنته في «اقتصاد السحت» ــ أي الذي يسحت ــ أي يستأصل ــ مقومات دينهم ودنياهم. ثم يتبينون كيف أن الله يربط بين المظالم الاقتصادية وهلاك المجتمعات. وكيف يضع المشتغلين في اقتصاد الماعون الذين يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله، في منزلة المجاهدين والشهداء لأنهم يوفرون للناس مقومات حياتهم كما يوفر المجاهدون سلامة نفوسهم وحرماتهم:

﴿ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [المزمل: ٢٠].

وفي المقابل يركس الله سبحانه المشتغلين باقتصاد السحت مع الهالكين من مرتكبي الإثم والعدوان، لأن الفريقين يتظافران لتدمير مقومات الحياة الإنسانية: هؤلاء يشكلون الشركات عابرة القارات والمؤسسات المالية الدولية لامتصاص

مقدرات الشعوب، وأولئك يجندون الجيوش الغازية لتنفيذ مخططات هذه الشركات والمؤسسات:

﴿وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [المائدة: ٦٢].

لدول الطوائف التي أقامها المستعمرون على أنقاض الدولة العثمانية طبقاً لمعاهدة سايكس ــ بيكو ومثيلاتها، ثم استمرت مِزَقُ الأمة تفتخر بالانتماء إلى هذه الدول الممزقة وتدافع عنها، لتتبين أن يد الله ــ أي عونه وعطاءه ــ إنما هي مع الجماعة، وأن الوحدة سنّة وجود تنظم عوالم الإنسان والحيوان والنبات والجماد، وأن الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق قانون إلهي من قوانين النصر والفلاح في كل مواجهة.

للرجال وللنساء في عامة الأمة ليتبينوا ــ سنّة الله في الزوجية ــ التي تنظم علاقة الجنسين على أساس التكامل بين المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي، وأن الخروج على هذه السنّة يبعث الفوضى ويحدث الاضطراب في هذه العلاقة ويحيل عمل كل من الزوجين إلى ــ عمل غير صالح ــ ثمرته العقم الاجتماعي والضنك في المعيشة.

والأمل كبير أن تعي جميع هذه الفئات من الجماعات والقيادات الإسلامية أهمية ــ السنّة الإلهية المتضمنة في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ الذي يتضمن أول آية نزلت في غار حراء، ثم يكون من نتائج هذا الوعي إدراك الحاجة الماسة إلى «قراءة» أحداث العصر ووقائع الغارة الجديدة على العالم الإسلامي وذلك لسببين: **الأول**: أن العمل الناجح يولد ولادتين: ولادة نظرية، وأخرى عملية ولا بد من الاثنتين وترتيب تتابعهما. **والثاني**: أننا أصبحنا نعيش في زمن احتلت المعرفة فيه مركز المحور من القوة، ولذلك فإن الأمة التي تتفوق في ــ المعرفة ــ تتفوق في القوة ــ كما يقول ألفن توفللر في كتابه «تحول القوة Power Shift». وهذا ما أدركته القوتان اللتان تقودان الغارة على العالم الإسلامي من جديد، فراحتا تضاعفان مراكز البحث عن العالم الإسلامي لتدمير مقومات قوته واستغلال تناقضاته لإثارة الفتن فيه.

ولعل أوضح مثال لذلك هو الطريقة التي استقبلت بها هذه القوى الطبعة الأولى من هذا الكتاب.

فقد نقل لي بعض المشاهدين أن ـ تلفاز إسرائيل ـ ناقش محتويات الكتاب باللغة العبرية لمدة ساعة كاملة، وأن المناقشين استخلصوا في ضوء ما ورد فيه خطورة انبعاث الروح الإسلامية وأهمية التصدي ليقظة العالم الإسلامي كله تحت ذرائع ـ الإرهاب ـ وغيره من الذرائع.

وحمل لي طالب ـ أحترم «إخلاصه» وأدعو الله أن يلهمه «الصواب» في عمله ـ استبياناً مكتوباً باللغتين العربية والإنكليزية. ولقد أعده لكتابة أطروحة الدكتوراه في جامعة ـ كاردين ـ البريطانية. ويبدأ الاستبيان بالقول:

«الدكتور ماجد الكيلاني أكد في الكثير من كتبه أن المدرسة التي ظهرت وانتشرت في القرن الخامس والسادس الهجري لعبت دوراً هاماً وحاسماً في توحيد المسلمين آنذاك ودعمت موقفهم ضد ـ الصليبيين ـ القادمين من الغرب، وضد «المغول والتتار» القادمين من الشرق».

ثم يستمر الاستبيان ليطرح عدداً غير قليل من الأسئلة ـ التي كان للدكتور المشرف أنتوني باكر الأثر الواضح في صياغتها ـ ومنها الأسئلة التالية:

«س: أولاً وقبل كل شيء لماذا ـ في نظرك ـ ظهرت المدرسة آنذاك؟

س: هل توافق على رأي الدكتور الكيلاني بأن الحركة العلمية التي نجمت عن المدرسة كانت هي حجر الزاوية في توحيد الأمة الإسلامية؟

س: في اعتقادك ما هو الجديد في المدرسة؟ وما الذي ميّزها عن المؤسسات التربوية السابقة كالمسجد والكُتّاب (وكيف كان ذلك)؟

س: بعض الكتّاب يعتقدون أن الفلسفة المعاصرة التي تحكم التربية في أغلب البلاد الإسلامية هي عامل هدم أكثر من كونها عامل بناء بسبب أن هذه الفلسفات إما تقليدية جامدة تقادم عليها الزمن وضعفت علاقتها بالإسلام. وإما فلسفة مستوردة

(عادة من الغرب العلماني) لا تراعي حاجات الأمة الحقيقية.

ــ أولاً: هل توافق على هذا الطرح؟

ــ ثانياً: لماذا تعتقد ذلك؟

س: هل من الممكن إعطاء قائمة ببعض الأفكار أو الأشخاص أو المؤسسات التي ترى إعطاء (الفكر والتطبيقات التربوية التي ظهرت مع حركة المدارس في القرن الخامس) الأولية في الدراسات المستقبلية؟

س: هل يتم تدريس تاريخ (حركة المدارس الإسلامية) بشكل كافٍ في جامعاتكم المحلية الآن؟

س: هل قمت بنشر أية أبحاث في مجال إحياء الفكر التربوي التاريخي؟ (ما هذه الأبحاث ولماذا اخترتها بالذات؟)

س: هل لديكم طموحات بحثية حول هذه الموضوع بالذات؟». انتهى كلام الاستبيان.

ويعلم الذين يعرفون كيف يصنع القرار في أمريكا وأوربا وإسرائيل أن الجامعات هناك لا تبحث عن العلم من أجل العلم، ولا تبحث عن المعرفة من أجل الارتقاء بإنسانية الإنسان وشبكة علاقاته بالمنشأ والحياة والمصير، وإنما هم يبحثون عن المعرفة والعلم باعتبارهما عنصراً من عناصر القوة اللازمة للنجاح في عملية الصراع الدولي على ثروات الأرض ــ كما تقرر فلسفة الدارونية الاجتماعية Social Darwinism وكما كتب أخيراً ــ ألفن توفللر في كتابه ــ تحول القوة Power Shift ــ.

ولذلك يتكامل عندهم عمل الجامعات ومراكز البحوث مع عمل المؤسسات الاقتصادية والسياسية والعسكرية، ومن قاعات هذه المعاهد العلمية تبدأ عملية ــ صنع القرار ــ حيث يتم جمع المعلومات من قبل الأساتذة والباحثين وتحليلها ومناقشتها من قبل مندوبين عن المؤسسات العلمية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والتربوية ثم يقوم هؤلاء المندوبون بنقل المحصلة إلى ــ جماعات تخطيط السياسة Policy Planning Groups. ومنهم إلى مراكز صنع القرار Decision Making، ومنها إلى

جماعات صنع الرأي Opinion Making حيث يتم صياغة الذرائع والتبريرات والشعارات والمصطلحات التي يراد إعلانها لتهيئة الرأي العام لدعم تنفيذ القرارات والالتفاف حولها في الداخل. وتبريرها وحشد الأنصار لها في الخارج، ثم ينتقل القرار إلى دوائر صنع القانون Law Making لإعطائها السند القانوني، وتتم هذه الخطوة من قبل رئاسة الدولة والبرلمان أو الكونغرس. وأخيراً إلى مؤسسات التنفيذ المباشر ــ التي تتكون في الغالب من ثلاث مؤسسات هي: المؤسسة السياسية، والمؤسسة العسكرية، والمؤسسة التبشيرية ــ الخيرية، حيث تقوم الأولى بوضع السياسات المرحلية وتنفيذها، وتقوم الثانية بممارسة القوة لتفعيلها، وتقوم الثالثة بتلطيف آثار العدوان والجراحات العملية لتغطية الآثار السلبية التي تحدثها المؤسسة السياسية والمؤسسة العسكرية. أي أن القرار يبدأ ــ أفكاراً ومناقشات ــ وينتهي أعمالاً وممارسات تنفذ على المسرحين الداخلي والخارجي وبذلك يصبح العلم في عداد العلم الذي ينفع.

أما في الأقطار العربية والإسلامية فإن حال العلم والمعرفة كحال الذهب عند نساء هذه الأقطار؛ يبقيان مجرد حلية يباهى بهما الأفراد وحملة الشهادات بعضهم بعضاً في الداخل، ويتنافسون ويتحاسدون للحصول بواسطتها على المال والمراكز. وتتجمل بها دول الطوائف القائمة أمام الدول العملاقة، وتقام باسمهما الاحتفالات والمؤتمرات وتدبج الخطب وتكتب المقالات ثم يكون مصيرهما إما الارتكاس في مستودعات العلم الذي لا ينفع ولا يجد إلى التطبيق سبيلاً، وإما أن تحمل مخطوطاته ورسائله ومطبوعاته ــ تحت ستار التبادل الثقافي ــ إلى مراكز البحوث والجامعات في الغرب ليصبح بعض المواد النافعة في صناعة القرارات المتعلقة بالمنطقة العربية ــ الإسلامية.

إن محور الأزمة في حياة الأجيال العربية والإسلامية الحاضرة هي ــ عدم النضج والبقاء نفسياً وعقلياً ــ في مرحلة الاعتماد على الغير. وعن هذه الحالة تنتج مضاعفات تتمثل في ــ عقدة الانبهار بالغرب وفقدان الاستقلالية في الفكر والتفكير ــ ومضاعفات ذلك في التبعية التي أزمنت ــ وما زالت تستعصي على العلاج. وهذه

تبعية تفرز التناقض في سلوك الإنسان العربي المسلم المعاصر في جميع أقواله وأفعاله. فهو من ناحية يضيق بالوجود العضوي للغربي المحتل ويمارس جميع أشكال الجهاد والكفاح ضده، ولكنه من ناحية أخرى ـ إذا رحل الغازي المحتل ـ شد الرحال إليه واستورد من عنده غذاء جسده وثقافة عقله وإرادته إلى أن ينتهي الأمر بعودة الاحتلال العضوي مرة ثانية ويكون مثل العربي أو المسلم مثل الابن الذي يكره والده القاسي المتسلط ولكنه لا يستطيع التوقف عن تقبيل يديه والتماس رضاه والحصول منه على نفقته.

ويمارس الإنسان في المنطقة العربية والإسلامية هذه التبعية بأشكال مختلفة منها: ترديد ما ينتجه العقل الغربي والتسليم بالفرضية المتغطرسة التي تزعم أن الغربي ـ كان دوماً ـ منبع الحضارة ومنه يجري التاريخ وتخطط مساراته، وتصنع أحداثه ومنجزاته، وهو الآن يقرر نهاياته. ويتفرع عن هذه النقيصة الفكرية مضاعفات التسليم بإمامة الغربي واتخاذه قدوة في نشاطات الحياة اليومية الجارية ابتداء من إمامة السياسة والعسكر والفكر ومروراً بإمامة الثقافة والفن والتعليم والرياضة حتى مصممي الأزياء وحلاقة الشعر وتسريحاته.

ومن مظاهر التبعية المشار إليها تصنيف المختصين والعاملين في مؤسسات الأقطار العربية والإسلامية حسب الأمكنة التي جرى تعليمهم فيها بحيث يحتل خريجو المعاهد الغربية ـ مكانة وتوظيفاً ـ المنزلة الأولى ولو كانوا لا يحملون من العلم إلا «كرتونة الشهادة».

ومنها تجاهل الواقع والأسباب المحلية، وتكلف الحل والمعالجة في ضوء النظريات والتطبيقات التي تطورت في بيئات الغرب ثم استيرادها واستيراد الخبراء لتطبيقها تطبيقاً يشوه خلاله الجسد العربي ليلائم اللباس الغربي!!

ومنها العجز عن استثمار موارد البيئة المحلية وتطويرها تطويراً يحفظ لها خصوصيتها وتميزها ويلبي الحاجات المعاصرة، ثم التباهي بتحويلها إلى أسواق استهلاكية لمنتوجات الغرب الثقافية والسياسية والعسكرية والتربوية والاقتصادية

والصحية والاجتماعية واعتبار ذلك نموذج الحياة المثلى بحيث صار ينطبق على المنطقة العربية والإسلامية الوصف النبوي القائل: لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتم خلفهم!!

وكانت نتيجة ذلك كله أن تعطل العقل العربي والإسلامي عن التفكير وأصبحت أفعال ــ إنسان المنطقة ــ مجرد ردود فعل إشراطية، آنية، تلقائية لأفعال الغربي الماكر ــ المخطط، تثور الانفعالات لأيام أو ساعات ثم تنطفىء وتعود إلى (التفرج على ما يجري) وعدم المبالاة. وبسبب هذه الظاهرة تتحول جميع أشكال الجهاد والكفاح إلى إهدار مستمر للموارد والطاقات.

أنا لا أنكر أن في الأمة مقادير هائلة من مخزون «الإخلاص» الذي يكشف عن نفسه من آن لآخر، ولكن أقولها بصراحة أن هناك جدب وقحط في معرفة «الصواب» الذي يقترن مع الإخلاص لينجبا ثماره النافعة. وأضرب لذلك مثلاً من مواقف رجال الإعلام وكتاب الصفحات السياسية في كبرى الصحف، ومواقف المفتين والعلماء في الأقطار العربية والإسلامية. فهم ــ مثلاً ــ صدقوا المقولات التي طرحتها دوائر ــ صنع الرأي ــ الأمريكية والأوربية تحت عناوين «صراع الحضارات» و«مكافحة الإرهاب» و«التطرف الإسلامي» و«الأصولية الإسلامية»، ثم انطلقوا يدبجون المقالات ويعقدون الندوات، ويتحدثون في الفضائيات لإقناع الغرب بـ«حوار الحضارات» بدل صراعها، وتبرئة الإسلام من التطرف، والدعوة لتحديد مصطلح الإرهاب ثم التعاون لمكافحته. ولو أنهم كانوا مستقلي التفكير، راسخين ــ محيطين بالمحطات التي يمر بها «صنع القرار» الغربي لتوحدت أفهامهم ومواقفهم، ولما أضاعوا طاقاتهم وأوقاتهم في محاولة إقناع الغرب ببراءتهم لأن الغرب لا يحتاج إلى أن يقدم ــ العرب والمسلمون ــ له شهادة حسن سلوك. لأن صانعي القرار فيه يعرفون أن ما طرحوه من اتهامات وأسباب مزعومة ــ إنما هو مجرد مسوغات وتبريرات وضعوها هم أنفسهم واستثمروا سذاجة العرب والمسلمين وجهلهم لتبرير الأساليب الرامية إلى تجفيف منابع القوة الإسلامية، والأسلحة الفتاكة التي تقوض بنيانهم وتشردهم وتفتك بأطفالهم ورجالهم ونسائهم في مرحلة ــ تنفيذ القرار ــ.

ولذلك فإن المواجهة الحقيقية التي يحتاجها ـ العالم العربي والإسلامي ـ هي التي تجري على مرحلتين: المرحلة الأولى، مواجهة مع الذات ـ يقوم بها العلماء والساسة وعامة الأمة ـ بغية تحريرها من ـ التبعية الثقافية والاعتماد العقلي على الغير، وتمكينها من اكتشاف الهوية وتحقيق الانتماء إلى ماضي الازدهار والمنعة، وتحليل الحاضر، واستشراف مسارات المستقبل ودروبه. فإذا انتصرت الأمة في هذه المواجهة فستكون مؤهلة لبدء المواجهة الثانية مع الغير المعتدي بثقة واستقلالية وجدارة، ولسوف تنتهي بها المعركة إلى النصر المادي والفتح الاجتماعي.

هذه خطوط رئيسة في الاتجاهات التي استهدف هذا الكتاب لفت الانتباه إليها والله سبحانه هو القادر على فتح القلوب لها وتيسير الانتفاع بها، لذلك أدعوه سبحانه فأقول:

إلهي! لقد قلت في محكم كتابك الكريم: ﴿ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. وها أنا أتوجه إليك متبرأً من حولي وطولي، متضرعاً بأن تحيي قلوب أمتنا رجالاً ونساءً، وشيباً وولداناً، وقادة ورعية، وأن تجعل لهم نوراً يمشون به بين الأمم التي تمكر بهم وتتربص بهم وبدينهم الدوائر، ويزينون لهم سوء ما يعملون، ويسخرون من حالهم في كل هيئة ومؤتمر، ويتندرون بمصائبهم في كل اجتماع.

اللهم إني لن أقنط من رحمتك لأنه لا يقنط من رحمتك إلا القوم الكافرون، ولأن من سنتك في العمل الصالح أن اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون.

اللهم تولنا بولايتك، إنك نعم المولى ونعم النصير.

المؤلف

الفصل التمهيدي

أهمّية البحث في إخراج جيل صلاح الدين وحركات الإصلاح التي أخرجته

مقدمة:

حين تناقش التحديات والأخطار التي تواجه المسلمين اليوم، كثيراً ما يستشهد الباحثون والدعاة والمفكرون بانتصارات صلاح الدين ليدللوا على أهمية الروح الإسلامية في مواجهة هذه التحديات والأخطار.

والأسلوب الذي يتم به هذا الاستشهاد يبدأ باستعراض الحملات الصليبية والمجازر والأهوال التي رافقت هذه الحملات، ثم يقفز مدة نصف قرن من الزمان، ليتحدث عن حركة الجهاد العسكري التي قادها آل زنكي، ثم صلاح الدين والتي انتهت بتحرير البلاد وتطهير المقدسات. وهذا أسلوب يقود إلى الاستنتاج التالي: أن ما تحتاجه الأمّة في معاركها ـ مع التخلّف من داخل والقوى الطامعة من خارج ـ هو قائد مسلم يستلهم روح الجهاد ويعبّئ الصفوف ويعلن المعركة.

وهذا فهم له خطورته لسببين:

السبب الأول:

إنّ هذا الفهم يصرف الأنظار بعيداً عن الأمراض الحقيقية التي تنخر في جسم الأمّة من داخل فتفرز فيها القابلية للتخلف والهزيمة، ويشغلها بالأعراض الخارجية الناجمة عن تلك الأمراض، أي أن هذا الفهم يضع العاملين أمام خطوة من العمل يستحيل إنجازها لأن الأمّة الضعيفة من داخل يستحيل أن تتغلب على الخطر من خارج. ولكن الخطوة الممكنة في حالة الضعف هي معالجة الضعف نفسه، فإذا شُفيت الأمّة من أمراضها صارت الخطوة المستحيلة ممكنة.

والسبب الثاني:

إنّ هذا الفهم يُوجّه إلى العمل الفردي ويحول دون العمل الجماعي، ويفرز صورة خاطئة قاتلة لدور كل من القادة والأمّة في تحمل المسؤوليات ومواجهة التحديات. فهو فهم ينمي في نفوس القادة روح الفردية والانفراد بالتخطيط والتنفيذ، فيقودهم إلى الارتجال ويزجهم في صراع مع كل مَنْ يحاول المشاركة في الرأي أو العمل، في الوقت الذي لا يستطيع هؤلاء القادة الانفراد في الرأي أو العمل فينتهون إلى الفشل والإحباط.

أما الأمّة، فإن هذا الفهم يستبعد دورها في المسؤولية ويطمس في عقولها مفهوم المسؤولية الجماعية، ويشيع التواكل على القيادات وحدها. فمهما دعيت الأمّة إلى التضحية والمشاركة أجاب لسان حالها: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [المائدة: ٢٤] ومهما تتالت أمام عيونها صور العجز والفشل والهزيمة فإنها تظل متثاقلة إلى الأرض تنتظر المعجزة وظهور القائد المخلّص، وتظل ترسم له صوراً غيبية أسطورية، وتتسامر في هويته وشخصيته، فلعله المهدي المنتظر... ولعله... ولعله!!؟

أهمية البحث:

المصادر التاريخيه الأصلية التي أرّخت للأحداث التي يتناولها هذا البحث، والتراث الثقافي الذي ينقل صورة المجتمع الذي عاصرها، والآثار التي تركها الذين عاصروا تلك الوقائع وشاركوا فيها، تبين بوضوح أن صلاح الدين لم يكن في بدايته سوى خامة من خامات جيل جديد، مرّ في عملية تغيير غيّرت ما بأنفس القوم من أفكار وتصورات وقيَم وتقاليد وعادات، ثم بوّأتهم أماكنهم التي تتناسب مع استعدادات كل فرد وقدراته النفسية والعقلية والجسدية، فانعكست آثار هذا التغيير على أحوالهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وسددت ممارساتهم ووجهت نشاطاتهم.

والذين قادوا عملية التغيير هم أناس عاشوا قسوة الأحداث، وتجرعوا مرارة التجارب والأخطاء والانحراف في الفكر والممارسات العملية، وذاقوا حلاوة

الإصابة وخلصوا من ذلك كله إلى تغيير ما بأنفسهم أولاً ثم إلى بلورة تصورات معينة واستراتيجية خاصة انتهت بهم إلى وجوب تكامل الميادين والتخصصات وإلى تظافر جميع الهيئات والجماعات. وبعد ذلك كله مضوا في تنفيذ هذه الاستراتيجية طبقاً لخطوات مرحلية متناسقة مقدرة حتى انتهوا إلى الخطوة الأخيرة وهي إعلان التعبئة العامة والجهاد العسكري. وكان مقدار النجاح الذي حققوه في جهادهم متناسباً مع درجة الصواب والإخلاص في استراتيجياتهم.

ولا شك أن وقوفنا على تفاصيل هذا التغيير ومظاهره ومراحله التي جرت في المجتمع الإسلامي سواء في المرحلة التي مهدت للغزو الصليبي آنذاك، أو المرحلة التي هيأت الأمّة لدفع هذا الغزو، يقدم الدرس المفيد في محنتنا التي تواجه إزاء عوامل الضعف التي تعمل في كياننا من داخل والأخطار التي تهددنا من خارج!!

وهذا هو ما استهدفته هذه الدراسة التحليلية للتاريخ بغية الإسهام في تبصير المسلمين وقياداتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية والتربوية للاستراتيجية الصائبة في حشد الطاقات وتؤهلهم لمواجهة التحديات.

أسئلة البحث:

إن البحث في تفاصيل التغيير الحقيقي الذي حدث في الفترة التي نتحدث عنها، ونقَلَ الأمّة من حالة الاسترخاء والتبلّد السلبي إلى المواجهة الإيجابية للتحديات والإسهام في تحقيق الحاجات يستدعي الإجابة عن عدد من الأسئلة أهمها:

س١ ــ ما هي المفاهيم والتصورات والقيم السلبية التي كانت تسودُ الأمّة؟ وكيف عملت هذه المفاهيم والقيم عَملها حتى تسببتْ في تغيير أنعم الله في القوة والمنعة وأفرزتْ في الأمّة «القابلية للهزيمة» أمام الصليبيين والتبلّد عن التصدي لهم عشرات السنين؟

س٢ ــ ما هو التغيير الذي حدث خلال نصف القرن الذي مرّ بين مذابح المسلمين في الرها وأنطاكيا وساحات الأقصى، وبين ظهور جيل نور الدين

وصلاح الدين وانتصاراته في حطين وأمثالها واسترجاع القدس؟

س٣ ـــ من هم الذين حملوا مسؤولية هذا التغيير الإيجابي؟ وما هو المدى الذي وصل إليه التغيير المذكور؟ وما هي درجة إصابته وفاعليته وآثاره في ذلك الجيل والأجيال التي تلت بعد ذلك؟

س٤ ـــ هل كان صلاح الدين ظاهرة فردية، وشخصية عبقرية معجزة برزت فجأة على مسرح الأحداث طاهرة مطهرة من عوامل الضعف البشري، أم كان عيِّنة لجيلٍ مثله، وثمرة مقدمات وتغييرات قام بها «القوم» آنذاك وشملت الأمّة ففجرت فيها ينابيع العبقرية الجماعية وهيأتها للتخلص من الخطر الذي أحاق بها؟ ونصَّبت من صلاح الدين ناطقاً رسمياً باسمها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة لا بد للبحث أن ينطلق من «فلسفة تاريخ» نابعة من سنن الاجتماع البشري وقوانين التغيير التي تعمل عملها في قيام المجتمعات وضعفها وانهيارها.

«فلسفة التاريخ» التي وجهت منهج البحث:

يسترشد المنهج الموجه لهذا البحث بـ«فلسفة تاريخية» معينة تقوم على مبدأين اثنين هما:

الأول:

أن كل مجتمع يتكون من ثلاث مكونات هي: الأفكار، والأشخاص، والأشياء، وأن المجتمع يكون في أوج صحته وعافيته حين يدور الأشخاص والأشياء في فلك الأفكار الصائبة. ولكن المرض يصيب المجتمع حين تدور الأفكار والأشياء في فلك الأشخاص، وينتهي المجتمع إلى حالة الوفاة حين يدور الأفكار والأشخاص في فلك الأشياء[1].

---

(١) للوقوف على تفاصيل حالات العافية والمرض والوفاة في الأمم راجع كتاب ـــ الأمة المسلمة ـــ للمؤلف.

والثاني:

أن السلوك الإنساني هو قصد وحركة، وأن القصد يتجسد في الفكر والإرادة، والحركة تتجسد في الممارسات العملية. وهذه المكونات السلوكية تنتظم في حلقات ثلاث يولّد بعضها بعضاً، فتبدأ الحلقة الأولى في ميدان الفكر، ثم تليها الحلقة الثانية في ميدان الإرادة، إلى أن تنتهي الحلقة الثالثة في الممارسات العملية خارج الجسد البشري.

وانطلاقاً من هذا التصور تبدأ الظواهر الاجتماعية بالمقررات الفكرية التي تولّد الغايات، ثم الاتجاهات النفسية التي توجه الإرادات، إلى أن تنتهي بالممارسات العملية التي تفرز الإنجازات المتقدمة أو المتخلفة في ميادين الحياة المختلفة.

والقرآن الكريم يطرح هذا النسق في السلوك الإنساني والاجتماع البشري بنفس الترتيب الذي قدمناه عندما يتحدث عن سنن التغيير التي توجه الظواهر الاجتماعية، فهو يشير إلى التغيير الاجتماعي الإيجابي عند قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١].

وهو يشير إلى التغيير الاجتماعي السلبي عند قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الأنفال: ٥٣].

كذلك يتطابق هذا التصور الفلسفي لميلاد الظواهر الاجتماعية والتاريخية مع الحديث النبوي القائل: **«وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»**(١).

والإشارة ــ هنا ــ إلى القلب سببها أن للقلب قوتين: قوة الفكر وقوة الإرادة؛ وتتزاوج القوتان لتوليد حلقتي السلوك: حلقة الفكرة، وحلقة الإرادة قبل ولادة الحلقة الثالثة: حلقة الإنجاز العملي بواسطة الأعضاء في العالم الخارجي.

ويشير القرآن الكريم إلى أن التغيير لا يكون مثمراً إلا إذا وجهته قوانين

(١) صحيح مسلم (شرح النووي) باب المساقاة، ج ١١، ص ٢٨.

التغيير نفسه. **وأول هذه القوانين**: أن يبدأ التغيير في محتويات الأنفس ثم يعقبه التغيير في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والإدارية والقضائية وسائر ميادين الحياة الخارجية. ومحتويات الأنفس ذات معنى واسع يشمل الأفكار والقيم والثقافة والاتجاهات والعادات والتقاليد؛ كما يشمل التصور عن المنشأ والكون والحياة والمصير؛ ويشمل نوع الإرادات النفسية إن كانت تقتصر على إرادات بقاء الجسد البشري ومتطلباته في النكاح والغذاء والكساء والمأوى أم تتعداها إلى إرادات رقي النوع البشري ومتطلباته في الأمن والاحترام والعدل والإحسان.

والقانون الثاني: إن التغيير إلى الأفضل أو الأسوأ لا يحدث إلا إذا قام «القوم» مجتمعين وليس «الأفراد» بتغيير ما بأنفسهم، وإن آثار هذا التغيير الجماعي تنعكس على ما بالقوم من أحوال سياسية واجتماعية واقتصادية وعسكرية بنفس القدر الذي يحدث به تغيير ما بالأنفس.

والقانون الثالث: إن التغيير المثمر يحدث حين يبدأ «القوم» بقسطهم من تغيير ما بأنفسهم، فإذا أحسنوا هذا التغيير التربوي والفكري تبعه التغيير المثمر في مجالات الاقتصاد والسياسة والعسكرية والاجتماع وغير ذلك.

وفهم طبيعة هذا التغيير والاستفادة من قوانينه يجب أن يراعي شرطين اثنين هما: الإحاطة الكاملة بحلقات السلوك الذي يفرز الظواهر الاجتماعية، والرسوخ بتفاصيلها وتركيبها.

وحين تتفكك عناصر الظواهر الاجتماعية وتُخزن في أسفار التراث التاريخي، فإن على الباحث التاريخي أن يعيد تركيب هذه الظواهر طبقاً للتصور المشار إليه حول حلقات السلوك البشري وقوانين التغيير التي مرّ عرضها.

إن التزام هذه الفلسفة التاريخية في دراسة الأحداث واستراتيجيات الأحداث التاريخية يقود إلى الاستنتاجين التاليين:

الاستنتاج الأول:

إن فترات القوة والمنعة في التاريخ الإسلامي إنما ولدت حين تزاوج عنصران

هما: الإخلاص في الإرادة، والصواب في التفكير والعمل، فإن غاب أحدهما أو كلاهما، أو طلّق أحدهما الآخر فلا فائدة من الجهود التي تبذل والتضحيات التي تُقدّم.

والاستنتاج الثاني:

إن التاريخ كله ــ الإسلامي وغير الإسلامي ــ برهن على أنه حين تقوم شبكة العلاقات الاجتماعية على أساس الولاء الشامل لـ «أفكار الرسالة» التي تتبناها الأمّة وتعيش من أجلها، فإن كل فرد في المجتمع يصبح مصاناً ومحترماً، سواء أكان حياً أو ميتاً، ومهما اختلفت آراؤه مع الآخرين ويوجه الصراع إلى خارج المجتمع وتتوحد الجهود وتثمر. أما عندما تتشكل شبكة العلاقات طبقاً لمحاور الولاء الفردي والعشائري والمذهبي والإقليمي؛ وطبقاً للدوران في فلك الأشخاص والأشياء، فإن الإنسان يصبح أرخص شيء داخل المجتمع وخارجه، ويدور الصراع داخل المجتمع نفسه ويمزقه إلى شيع يذيق بعضها بأس بعض، ثم يكون من نتائج ذلك أن تجذب روائح الضعف الطامعين من خارج.

هذه هي الخطوط العريضة لـ «فلسفة التاريخ» التي وجهت البحث في كتاب: [هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس]. والانطلاق من هذه الفلسفة التاريخية جعل البحث التاريخي يتصف بصفتين:

الأولى: صفة الإحاطة الكاملة بحلقات الحدث التاريخي والإطار العام لظاهرة «الجيل الصلاحي».

والثانية: صفة الرسوخ في تبيان تفاصيل الممارسات التغييرية التي أدت إلى إخراج هذا الجيل وتصنيفها، ثم تركيب حوادث هذه الظاهرة التاريخية وبعث الحياة فيها من جديد.

والاسترشاد بهذه الفلسفة التاريخية جعل البحث ــ في هذا الكتاب ــ يفرق بين ردود الفعل التاريخية التي انبعثت ــ خلال الفترة التي تناولها البحث ــ من كيانات عاشت ضد قوانين الاجتماع البشري حين تخيلت أنها تدفع الأخطار بالانقسام والتفكك والحكم المطلق والدوران في فلك «الأشخاص أو الأشياء»، وبين الاستراتيجيات الواعية التي غيرت ما بأنفسهم لتدور في فلك «أفكار» البعث

الإسلامي، ثم عاشت طبقاً لقوانين الصحة الحضارية ووجهتها كيانات موحدة قوية معافاة، تتناسق داخلها مختلف الأنشطة والمجهودات وترتيب الأولويات.

- ولذلك لم يستهدف الكتاب الاستجابات التلقائية وردود الفعل الارتجالية التي كانت تبديها الكيانات المنهوكة ضد الهجمات الصليبية، كالكيانات التي كان يرأسها رضوان صاحب حلب، وكربوغا، ومودود وأمثالهم، لأنها كيانات ميتة اجتماعياً وحضارياً، تمارس سياسات فردية آنية، تصطدم بقوانين حياة المجتمعات واستمرارها.

الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات العربية التي تناولت الحروب الصليبية، وردّ الفعل الإسلامي إزاءها ويمكن تقسيم هذه الدراسات إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول:

وهو ما يمكن إدراجه فيما نسميه «التاريخ الحافز» أي التاريخ الذي يسهم في إمداد الأمّة بالطاقات المعنوية والروح المكافحة، ويجعلها تتحفز لأداء دورها من جديد في تحقيق الغايات ومجابهة التحديات. كالدراسة التي قام بها الدكتور حسين مؤنس وعنوانها: نور الدين محمود. والدراسة التي تناول فيها الموضوع نفسه الدكتور عماد الدين خليل. ولكن الملاحظات التي يمكن أن توجّه لمثل هاتين الدراستين والدراسات التي تناولت حياة صلاح الدين بالمنهج والأسلوب نفسهما، أنها اتبعت منهج التأريخ الفردي الذي يركز على شخص القائد وجهوده في مواجهة التحدي الصليبي، دون أن تبرز الطابع الجماعي للنخبة والأمّة في الإعداد والجهاد. كما أن هذا المنهج لا ينتبه للجهود الجماعية التي سبقت نور الدين وصلاح الدين وأخرجت جيلهما، ولا يقدم حلقات الحدث التاريخي وافية «متكاملة» ولا يحيط بقوانين التغيير التي يوجّه إليها القرآن الكريم، بل يُبقي التاريخ يدور في فلك «الأشخاص» العباقرة لا في فلك «الأفكار» الصحيحة. والله ــ حسب هذا المنهج ــ يُغيِّر ما بقوم من أحوال سيئة إذا تغيَّرت «أشخاص» القيادة فيهم وليس إذا غيروا ما بأنفسهم من معتقدات وتصورات وقِيم وتقاليد وعادات.

ومن الطبيعي أن الإسهام التربوي الذي توفره هذه الدراسات سيقتصر على

إمداد القائد الفرد بما يستلهم به روح المسؤولية والنهوض بعبئها وحده، ويجعل الأمّة تنتظر ظهور قائد مثل نور الدين أو صلاح الدين!!

أما القسم الثاني:

من الدراسات التاريخية السابقة فلا يسترشد ـ البتة ـ بـ«فلسفة تاريخية» مؤصلة واعية بقوانين السلوك والاجتماع، ولا يقدم أية روح حافزة. فالتاريخ بالنسبة لهذه الدراسات أحداث وممارسات ظاهرية: ذريّة، يقوم بها الأفراد الأقوياء من أرباب الجاه والنفوذ والثروة باعتبارهم محور الأحداث التاريخية وروافع التغيير الاجتماعي والتطور التاريخي. فمنهجهم في التأريخ يفصل بين حلقات السلوك البشري التي تبدأ بالفكر ثم الإرادة ثم الممارسة العملية. ولذلك هم لا يعيدون تركيب الظاهرة التاريخية ويغفلون عن كشف «السنن» و«القوانين» التي توجّه أحداث التاريخ، ويكتفون بسرد الوقائع سرداً متناثراً تراكمياً، ويركزون على المضاعفات الطافية فوق مجرى التطور التاريخي الممثلة للحلقات الأخيرة من الممارسات التاريخية.

ولعل خير مثال لتطبيقات هذا المنهج في التأريخ هو كتاب: **الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى**[1].

فمع أن الكتاب قدم حشداً كبيراً من الأحداث التاريخية ملأت مجلدين اثنين، إلا أن القيم التي حكمت الفترة الناصرية ـ التي وضع الكتاب خلالها ـ جعلت المؤلف يضطرب حتى في صياغة عنوان الكتاب، فجعل الحركة الصليبية صفحة مشرقة!! والجهاد قومياً عربياً!! مع أنه كان جهاداً إسلامياً قام بالدرجة الأولى على أكتاف الزنكيين الأتراك والأيوبيين الأكراد، والجند المماليك المجلوبين من شرق العالم الإسلامي وما وراءه.

وحين يتعدى القارىء عنوان الكتاب إلى محتواه يجد نفسه أمام حشد كبير من الأحداث المتناثرة الدائرة في فلك أصحاب الإقطاعات والأتابكيات، وردود

(١) الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، **الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى**، القاهرة: دار مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى ١٩٦٣.

الفعل التي أطلقها ملوك هذه الأتابكيات، وهم يفاجأون بالهجمات الصليبية في الوقت الذي يخوضون فيه صراعات ضد بعضهم البعض بقصد الحفاظ على سلطاتهم الفردية المطلقة، وكياناتهم الإقطاعية التي كانوا يمتلكون فيها الإنسان والحيوان والأرض، ويتبادلونها بالبيع والغزو وصفقات الصلح. ثم يتابع الكتاب الحديث عن جهاد عماد الدين ونور الدين وصلاح الدين كحركات فردية لا يميزها عن ردود فعل حكام الأتابكيات الإقطاعية إلا نجاحاتها المتفوقة، ولا يربطها بأصولها الفكرية والتربوية التي أخرجت جيل صلاح الدين وهيأته للقيام بالجهاد الهادف المنظم.

ومن الطبيعي أن لا يجد الأفراد القادة، ولا الأمّة في هذا النوع الثاني من الدراسات أية تطبيقات عملية تُحفزهم للنهوض ومجابهة التحديات التي يواجهها المسلم الحاضر في محاولاته للإقلاع عن حاضره وعبور مستقبله.

هذه أفكار مختصرة عن «فلسفة التاريخ» التي وجهت كتابة هذا الكتاب، ولعلها تسهم في تحقيق ما يوجِّه إليه القرآن الكريم في آيات الآفاق والأنفس حتى يتبين الحق في سنن التاريخ.

وفي الختام أرجو أن أتوجه بالشكر إلى جميع الإخوة والزملاء والقرّاء، الذين تلقوا الطبعة الأولى بالحماس والتشجيع وبكثير من التعليقات والتساؤلات التي أسهمت في تنشيط ذاكرتي، ثم قيامي بمزيد من البحث والمراجعة والإضافات التي قادت إلى الزيادات والتنقيحات التي تضمنتها هذه الطبعة الثانية.

ولكن المنّة لله أولاً وآخراً، فإنه لا علم لنا إلاّ ما علّمنا، ولا فهم لنا إلا ما فهّمنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الباب الأول

التكوين الفكري للمجتمع الإسلامي

قبيل الهجمات الصليبية

الهزائم التي حلّت بالمسلمين أمام هجمات الصليبيين كانت بعض نتائج ما كان يسود المجتمع المسلم من أفكار واتجاهات وقيم وعادات. وذلك أن الممارسات التي تجري في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد هي الحلقات الأخيرة للسلوك الذي يبدأ في العاطفة، ثم يمرّ في العقل ثم ينتهي في الأعضاء خارج النفس وفي ميادين الحياة السياسية أو العسكرية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. وهذا ما يقرره القرآن الكريم حين يذكر أن النكسات في المجتمع تبدأ في محتويات الأنفس، أي ما فيها من معتقدات وقيم وتقاليد وعادات توجه نظمه وتطبيقاته وممارساته: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣].

وحين نطبق هذا المبدأ على المجتمع الإسلامي في الفترة التي نتحدث عنها، نجد أن التكوين الفكري فيه اتصف بصفات سلبية تمثلت فيما يلي:

الفصل الأول

مذهبية الفكر الإسلامي والصراع المذهبي

(أ) الطابع المذهبي للفكر الإسلامي:

مع أن المجتمع الإسلامي الذي عاصر الحملات الصليبية الأولى لم يعدم المخلصين والدعاة العاملين، ومع أنه كان هناك نشاط إسلامي يعمل بدأب واستمرار، إلا أن هذا النشاط اتسم ــ بشكل عام ــ بالمذهبية والانقسام. لذلك ظلت جهود العاملين تهدر على مذابح التضحيات دون الوصول إلى نتائج تذكر.

فقد كان هناك الحنابلة الذين أنجبوا في تلك الفترة علماء مخلصين ودعاة عاملين، اشتهروا بحماسهم واجتهادهم في جذب جماهير العامة إلى صفوفهم، كما اشتهروا بقدرتهم على إثارة المعارضة أمام الاتجاهات والعناصر التي لا يرضون عنها متحملين في ذلك ألواناً قاسية من الاضطهاد والأذى.

وإلى جانب الحنابلة وجد الأشاعرة الشافعية الذين اشتهروا بثقافتهم العميقة وقدرتهم على مواجهة تيار الفلسفة والعقائد الباطنية. ولقد أنجبوا في هذه الفترة علماء أفذاذاً كالإمام الجويني وتلميذيه أبو حامد الغزالي والكيا الهراسي.

على أنه رغم جلالة الدور الذي لعبه الحنابلة والأشاعرة في ذلك الوقت، فقد كانوا يعانون من أخطاء في منهج العمل الإسلامي نفسه. ويمكن القول أن هذه الأخطاء تركزت في أن ولاء هذه الجماعات كان لانتماءاتها المذهبية أكثر من ولائها للفكرة التي حملتها أو للأمة التي تنتسب إليها. لقد نشأت هذه الجماعات ــ في الأصل ــ كمدارس فكرية مثل مدرسة سفيان الثوري، ومدرسة أبي حنيفة، ومدرسة الشافعي، ومدرسة أحمد بن حنبل. ولم تكن هذه المدارس إلا تخصصات في إطار الرسالة الإسلامية الواحدة. وكان أغلب رجالاتها قد تتلمذوا

على يد بعضهم البعض وربطتهم روابط المودة والاحترام المتبادل. وكانت الوظيفة الرئيسية لهذه المدارس بلورة النظم التي تترجم إلى مؤسسات اجتماعية وثقافية وإدارية واقتصادية وهكذا. ولكن فيما بعد تطورت هذه المدارس الفكرية إلى مذاهب تشبه الأحزاب أو الجماعات في زماننا.

ومنذ النصف الثاني للقرن الخامس الهجري دخل أشياع هذه المذاهب في صراع مذهبي استنفد جهود الجميع في ميادين لا طائل تحتها، ووسم جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية بالسلبية والتقليد والجمود، وقسّم الأمة إلى فرق متناحرة متنافرة، ودحر قضاياها الرئيسية إلى هوامش اهتمامات هذه المذاهب والفرق.

لقد كانت المشكلة الرئيسية التي تفرعت عنها سلبيات هذه المذاهب أن كل جماعة منها اعتبرت نفسها صاحبة الحق الوحيد في التواجد على مسرح الحياة الإسلامية بسبب تاريخ أسلافها المجيد: فالحنابلة ـ بسبب جهاد من سبق منهم منذ أيام ابن حنبل، وبسبب المحن التي عانوها ـ أصيبوا بداء العُجْب (بضم العين) وأصبحوا يرون أنفسهم أوصياء على المجتمع الإسلامي، وأنهم هم وحدهم أهل السنّة والفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية، ولهم وحدهم حق التواجد، وحق الدعوة إلى الإسلام، وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبسبب هذا الاعتقاد صاروا إذا قام إلى جانبهم من يحاول الدعوة إلى الله اعترضوا عليه وقاوموه وأثاروا الشغب ضده في المساجد وخارجها. ولذلك حين أخذ الأشاعرة في الدعوة والنشاط الإسلامي اعتبرهم الحنابلة منافسين لهم، مخربين لجهودهم. فراحوا يعترضون دعاة الأشاعرة ويتهمونهم بشتى التهم ويثيرون الشغب بوجودهم في كل مكان. والشواهد على ذلك كثيرة جداً في كتب التاريخ المعاصرة، وسوف نرى نماذج منها لدى استعراضنا لآثار المذهبية في تلك الفترة.

كذلك كان الأشاعرة ـ بسبب دور الإمام أبي الحسن الأشعري في دحض عقائد المعتزلة ـ يعانون من عقدة الاستعلاء الثقافي. فقد كانوا يرون أنفسهم أهل الثقافة والفكر ويرمون الحنابلة بالسطحية وضيق الأفق. ويقدم لنا ابن عساكر ـ أحد مشاهير الناطقين باسم الأشاعرة ـ صوراً من هذا الاستعلاء والصراع

المذهبي الذي كان يستنزف طاقات العمل الإسلامي خلال هزائم المسلمين أمام التحديات المختلفة، من ذلك قوله:

«ولم تزل الحنابلة ببغداد من قديم الدهر على ممر الأوقات تعتضد بالأشعرية على أصحاب البدع لأنهم المتكلمون من أهل الإثبات. فمن تكلم منهم في الرد على مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم. ومن حقق منهم في الأصول في مسألة فمنهم يتعلم. فلم يزالوا كذلك حتى حدث الاختلاف زمن أبي نصير القشيري ووزارة النظام. ووقع بينهما الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام. وعلى الجملة فلم يزل في الحنابلة طائفة تغلو في السنة وتدخلُ فيما لا يعنيها حباً للخوض في الفتنة، ولا عار على أحمد رحمه الله من صنيعهم، وليس يتفق على ذلك رأي جميعهم. ولهذا قال أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين وهو من أقران الدارقطني ومن أصحاب الحديث المتسننين... رجلان صالحان بُليا بأصحاب سوء، جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل»[1].

وكتاب «تبيين كذب المفتري» نموذج لتلك الفترة التي اتسمت بالصراع المذهبي بينما المصائب تتوالى على المجتمعات الإسلامية من داخل ومن خارج. ولقد ذكر ابن عساكر السبب المذهبي لتأليف الكتاب بوضوح وصراحة فقال:

«والمقصود منه إظهار فضله بفضل أصحابه (أي فضل الأشعري) كما أشرت. ولولا خوفي من الإملال والإسهاب، وإيثاري الاختصار لهذا الكتاب لتتبعت ذكر جميع الأصحاب، وأطنبت في مدحهم غاية الإطناب. وكنت أكون بعد بذل الجهد فيه مقصراً، ومن تقصيري بالإخلال بذكر كثير منهم معتذراً. فكما لا يمكنني إحصاء نجوم السماء، كذلك لا أتمكن من استقصاء ذكر جميع العلماء، مع تقادم الزمان والأعصار وكثرة المشتهرين في البلدان والأمصار. وانتشارهم في الأقطار والآفاق، من المغرب والشام والعراق. فاقتنعوا من ذكر حزبه بمن سمي ووصف، واعرفوا فضل من لم يسمَّ لكن بمن سُمي وعرف. ولا تسأموا إن مدح

(١) ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري**. (دمشق: مكتبة القدسي، ١٣٤٧ هـ) ص ١٦٣، ١٦٤.

الأعيان وقرض الأئمة. فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة.

فإن قيل إن الجم الغفير في سائر الأزمان وأكثر العامة في جميع البلدان لا يقتدون بالأشعري ولا يقلدونه، ولا يرون مذهبه ولا يعتقدونه، وهم السواد الأعظم وسبيلهم السبيل الأقوم؛ قيل لا عبرة بكثرة العوام، ولا التفات إلى الجهال والأغنام، وإنما الاعتبار بأرباب العلم، والاقتداء بأصحاب البصيرة والفهم. وأولئك في أصحابه أكثر من سواهم، ولهم الفضل على من عداهم».

إلى أن قال:

«فمن ذم بعد وقوفه على كتابي هذا حزب الأشعري، فهو مفتر كذاب عليه ما على المفتري»[1].

(ب) الآثار الفكرية والتربوية والاجتماعية والسياسية للصراع المذهبي:

أفرز هذا المفهوم المذهبي للإسلام (أو المفهوم الحزبي بمصطلحنا المعاصر) آثاراً خطيرة في ميادين الفكر والتربية والاجتماع والسياسة، وأهم هذه الآثار هي:

١ ـ الآثار الفكرية:

تحددت أطر الإنتاج الفكري في حدود المذهب. فصارت المؤلفات إما اجتراراً وتكراراً لأفكار من سبقوا من رجال المذاهب، أو إطراء وإشادة بتضحياتهم وجهادهم. وظهرت كتب الطبقات المذهبية كطبقات الحنابلة، وطبقات الشافعية. وظهرت الشروح والحواشي والمختصرات المذهبية. وفي كل هذه الأعمال الفكرية لم تنل المشكلات المعاصرة والحاجات القائمة التي تتعلق بالأمة الإسلامية آنذاك سوى إشارات هامشية.

ولقد أفرز هذا الالتزام المذهبي نوعاً من الإرهاب الفكري ضد المستنيرين من أعضاء المذاهب نفسها، ففرض عليهم التوقف عن التفاعل الفكري مع نظائرهم من خارج المذهب، وألزمهم الاقتصار على مطالعة كتب المذهب وتصانيفه.

---

(١) ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ٣٣٠، ٣٣١.

والذين كانوا يخرجون على تقاليد المذهب في الانغلاق والتعصب، وينفتحون على الآخرين يصبحون هدفاً للاتهام بالنفاق وعدم الالتزام، والخروج على تعاليم المذهب مهما كانت منزلتهم العلمية أو رتبتهم المذهبية. ومثال ذلك ما حدث مع الشيخ أبي الوفا علي بن عقيل شيخ الحنابلة في زمانه، فقد ثار عليه الحنابلة المتشددون وأيّدهم الأتباع المقلدون لأنه لم يتحرج عن مجالسة العلماء من غير مذهب الحنابلة. ولقد روى ابن عقيل هذا طرفاً من تجاربه في هذا المجال فقال:

«وكان أصحابنا الحنابلة يريدون مني هجران جماعة من العلماء. وكان ذلك يحرمني علماً نافعاً».

فقد اعتاد ابن عقيل هذا أن يتردد على أبي علي بن الوليد المتكلم المعتزلي ليحيط علماً بمذهب الاعتزال، فاتهمه الحنابلة بالخروج على تعاليم المذهب. وجرت بينه وبينهم فتنة طويلة عام ٤٦١ هـ/ ١٠٦٨ م. ولم يصطلح معهم إلاّ عام ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٢ م(١).

ولقد شاعت هذه الظاهرة ــ ظاهرة الإرهاب الفكري والمذهبية المنغلقة ــ ومزقت الأمة إلى جماعات ومذاهب متناحرة متنافرة، ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٩].

ولكن أخطر الآثار الفكرية للحزبية المذهبية هو انقطاع أتباع المذهب عن الاتصال المباشر بالقرآن والسنّة، والتوجه بعقولهم وأسماعهم وأبصارهم إلى مؤلفات رجال المذهب على اعتبار أنها الفهم الصحيح المطلق للقرآن والسنّة. وبهذه الفرضية رفع رجال المذاهب فهمهم للكتاب والسنّة إلى مستوى الكتاب والسنّة، وجعلوا من كتّابهم ومفكريهم ــ من الناحية العملية ــ وسطاء بين الخالق والناس، وشكّل الأحياء منهم كهانة توجه إليها الأتباع بالطاعة العمياء. وأسبغوا عليهم من الألقاب والصفات ما يقارب العشرات للفرد الواحد فهو: شيخ الإسلام، والحبر الفهامة، وحجة الأمة، و... و... مما هو معروف ومدوّن في آثار

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ٢١٢.

المذاهب. وجعلوهم فوق النقد أو المناقشة، وقاتلوا كل من قام بذلك من داخل المذهب أو خارجه.

ولقد أدى حدوث هذه الظاهرة إلى تعطل الفكر الإسلامي عن الإبداع والاجتهاد. وليس صحيحاً أن الاجتهاد توقف في التاريخ الإسلامي لأن فئة من العلماء أغلقوا باب الاجتهاد كما يُشاع، ولكن الاجتهاد تعطل لأن المختصين تحولوا من الاتصال المباشر بالكتاب والسنّة إلى الالتزام بكتابات أئمة المذاهب والانغلاق عن التفاعل مع الآخرين. ذلك أن الاجتهاد هو ثمرة النظر في مصدرين. **الأول هو الكتاب والسنّة** ومن مظاهر إعجازهما هو تجدد معانيهما بتجدد الأزمنة وتنوع الأمكنة. ومن الطبيعي أن كتابات أئمة المذاهب ليس لها مثل هذا الإعجاز وإنما هي أفهام بشرية محدودة بحدود الأزمنة التي عاصروها والأمكنة التي عاشوا فيها. **والمصدر الثاني هو الآفاق والأنفس** أي البيئة الطبيعية والاجتماعية، وهذه انقطع عنها أتباع المذاهب وتحددوا بحدودهم المذهبية. لذلك جفت أفهام الذين توقفوا عند الآثار المذهبية والبيئة المذهبية، ولم يملكوا أن ينتجوا إلا الشروح والمختصرات والحواشي.

ولقد تجددت هذه الظاهرة المذهبية في فترات مختلفة في التاريخ الإسلامي وفي عصر ابن تيمية وصفها بأنها نوع من الكهانة التي ينطبق على أهلها قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]. وأضاف أن هذه الفئات لم يكن اتصالها بالقرآن إلا مجرد التلاوة بدون فهم، وأن أمثال هؤلاء وصمهم القرآن بأمية التفكير عند قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ [البقرة: ٧٨] وذكر أن معنى ــ أماني ــ تلاوة.

والواقع أن هذه الظاهرة تتكرر في كل عصر تشيع فيه المذهبية أو الحزبية، ويحل «أغبياء» الطلبة محل «الأذكياء» في الدراسات الإسلامية. فيهبط الفكر الإسلامي إلى الانغلاق والجمود والتطرف، ويمضي دون تبصر فكري في ميادين السياسة والاجتماع والثقافة.

٢ ــ الآثار التربوية والتعليميّة:

انعكست آثار التعصب المذهبي على التعليم ومؤسساته بشكل خطير جداً. فقد تسرب شيوخ المذاهب إلى المدارس وأمكنة التعليم، وانتشروا فيها وأثروا تأثيراً بالغاً في مناهجها وأهدافها واتجاهاتها ونوع الحياة السائدة فيها. ولقد تمثلت هذه الآثار فيما يلي:

أولاً: فساد أهداف التعليم وغاياته. فقد أصبحت هذه الأهداف تدور حول تأهيل الدارسين لمناصب الإفتاء والقضاء والأوقاف والتدريس في الجامعات والمدارس والحسبة وغير ذلك مما كان قائماً في ذلك الزمان. ولقد تنافست المذاهب لهيمنة آرائها في هذه المجالات تمهيداً لهيمنتها على المناصب والإدارات.

ثانياً: ونتيجة للأهداف المذكورة ضاق مفهوم المنهاج الدراسي، فاقتصر على مباحث الفقه الخاصة بالعبادات والمعاملات التي تحددت بالأطر المذهبية. ونتيجة لذلك انقسمت المدرسة الواحدة إلى دوائر وأقسام حسب المذاهب الممثلة في المدرسة، واختفت مباحث التزكية والأخلاق وعلوم الآخرة وتأهيل الدعاة والمصلحين، وتوقَّف التجديد والابتكار. كذلك غلبت على هذه المناهج أساليب الطابع الذهني والدفاع عن تعاليم المذهب ومحاولة إشاعتها بين الدارسين أكثر من معالجة مشكلات الحياة القائمة بمعناه الشامل. ولذلك شاعت أساليب المناظرة والجدل الذي أصبح علماً مستقلاً له أصوله وقواعده، واختفت أساليب التطبيق والتركيز على السلوك والمهارات العقلية والعلمية.

كذلك وقع الانشقاق بين الدراسات الإسلامية وبين العلوم الطبيعية والطب والفلك، فانحسرت الأخيرة في المؤسسات الخاصة بسبب اقترانها بالفلسفة وبسبب تأثير الفقهاء على السلطات التي وقفتْ من العلوم الطبيعية موقفاً سلبياً يقوم على الريبة وعدم التشجيع.

ثالثاً: تسرب المذهبية الحزبية إلى صفوف الطلبة وإفساد روابطهم وعلاقاتهم، وتدريبهم على الخصومات والصراعات التي كانت قائمة في المجتمع،

فقد حرص المدرسون من مختلف المذاهب على اجتذاب الطلاب حولهم، وغرس المفاهيم المذهبية في عقولهم واتجاهاتهم. ونتيجة لذلك تحولت مجالس الدرس وساحات المدارس إلى ميادين لمناظرة آراء المذاهب وتفنيد آراء المخالفين ومهاجمتهم بالتصريح والتلميح. وانقسم الطلبة إلى مجموعات مختلفة، كل مجموعة تلتف حول شيخ من مدرسي المذهب وتعظمه وتبجله وتتلقى ما يقوله دون فهم، وتنفذ أوامره دون تفكير.

ونتيجة لذلك أصبحت المصادمات وحوادث الشجار بين مجموعات الطلبة ظاهرة بارزة في المدارس. فكثيراً ما كان اتباع المذهب الواحد يستقدمون شيخاً من رجال المذهب نفسه أو من مدينة أخرى لإلقاء درس أو محاضرة عامة، وخلال هذه الدروس والمحاضرات يجري التعريض بالمذاهب الأخرى فتنشب الفتن وتثور الخصومات كما حدث عام ٤٦٩ هـ حين قدم إلى المدرسة النظامية أبو نصر بن القشيري وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم، وأيده بعض شيوخ المذهب من مدرسي المدرسة مثال الشيخ أبي إسحاق الشيرازي وأبي سعد الصوفي. فثارت الفتنة وامتدت إلى خارج المدرسة، حتى أن جماعة من أنصار الشافعية هاجموا أبو جعفر بن موسى ــ شيخ الحنابلة ــ وهو في مسجده. فدافع عنه أنصار الحنابلة واقتتل الناس بسبب ذلك. وكتب أبو بكر الشاشي إلى الوزير نظام الملك ينكر ما وقع، ويكره أن تُنسب إلى المدرسة التي بناها. وحين تفاقمت الأمور أكثر مما توقع الناس، قرر أبو إسحاق الشيرازي أن يترك بغداد غضباً مما وقع من الشر. فتدخلت السلطات وجمع الخليفة بين شيوخ المذهبين وسوّي الأمر بعد جدل طويل. ومنع الوعاظ من التدريس حتى عام ٤٧٣ هـ حتى لا يتعرضوا لآثار الفتنة ويتسببوا بإشعالها من جديد(١).

ولكن الفتنة اشتعلت في العام التالي (٤٧٠ هـ) واشتبك طلبة النظامية من

(١) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ١١٤، ١١٥.

الحنابلة والشافعية، وانتصر لكل فريق أنصاره من العوام، وقُتل عشرون تقريباً وجرح آخرون[١].

وفي عام ٤٧٥ هـ استقدم الشافعية أبا القاسم البكري الأشعري إلى المدرسة النظامية حيث وعظ وأخذ يعرِّض بالحنابلة ويقول: (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، والله ما كفر أحمد ولكن أصحابه كفروا). فقامت الفتنة داخل المدرسة وخارجها وهوجمت الدور ونهبت الكتب[٢].

وفي عام ٤٧٨ هـ جاء إلى بغداد أبو بكر أحمد بن محمد الفوركي وألقى محاضرة في المدرسة النظامية، فوقعت الفتنة بين المذاهب وحدث ما كان يحدث من صدامات[٣].

ولم تكن الحال خارج بغداد بأفضل من ذلك، بل كانت تثور الخصومات المذهبية وتشتعل الفتن حتى تتدخل السلطات وتخمد ذلك[٤].

وخلال هذه الفتن والمصادمات كثيراً ما كانت التهم تلفّق وتتبادل الوشايات كما حدث عام ٤٩٥ هـ حين وشى طلبة الحنابلة بأحد كبار مدرسي النظامية من الشافعية وهو محمد بن علي الطبري المعروف بالكيا الهراسي ـــ الذي كان زميلاً لأبي حامد الغزالي في الدراسة على الجويني، واحتل المكانة العلمية التي احتلها الغزالي ـــ زاعمين أن الكيا الهراسي باطني ينتسب إلى الباطنية الحشّاشين. فقبضت السلطات عليه في الثالث من محرم وعُزل عن التدريس وأودع السجن. وقد انتبه لهذه الظاهرة الخطيرة العقلاء من الطرفين ومنهم شيخ الحنابلة ابن عقيل، ومضوا إلى السلطان ليشهدوا ببراءة الكيا الهراسي من التهمة الموجهة إليه فتم إطلاق سراحه[٥].

---

(١) ابن كثير، **المصدر نفسه**، ص ١١٧.
(٢) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ١٢٤.
(٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٥، ١٦.
(٤) ابن كثير، **البداية**، ج ١٠، ص ١٢٧.
(٥) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ١٦٢.

ولم تكن هذه الحوادث التي ذكرناها إلا نماذج لما كان يتكرر من آن لآخر خصوصاً إذا عرفنا أن المؤرخين الإسلاميين لم يدونوا منها إلا ما عظمت خطورته وعمّ أثره.

وفي مثل هذه الأجواء نستطيع أن نتصور نوع القدوة والأخلاق التي تلقاها الطلبة من أساتذتهم، وأشكال الكيد والتآمر التي كانت تدبر بينهم.

رابعاً: تسرب اتجاهات الانحلال والإقليمية إلى صفوف الطلبة. ومن المضاعفات التي أفرزتها الخصومات المذهبية اشتغال بعض الطلبة بأمور أكثر سوءاً. إذ يروي ابن الجوزي بعض الحوادث التي تنسب إلى طلبة النظامية تناول المسكرات وشيوع النعرات الإقليمية بين العراقيين والأعاجم[1] وقيامهم بالشغب والفوضى مما أدى إلى تدخل الشرطة وسجن عدد من الطلاب وإهانة بعض المدرسين.

لقد أثر هذا الطابع الذي تركه التعصب المذهبي في نظم التعليم ومؤسساته تأثيراً سلبياً في الحياة الاجتماعية، فأشاع فيها التعصب والخلافات من خلال الموجِّهين والمرشدين الوعّاظ الذين كانت تخرِّجهم تلك النظم والمؤسسات.

٣ ــ الآثار الاجتماعية:

انعكست آثار التعصب المذهبي على الحياة الاجتماعية وأسهمت في إشاعة التفكك والاضطراب في المجتمع. ولقد تمثلت هذه الآثار بما يلي:

(أ) شكَّلت المذاهب طوائف اجتماعية أشبه ما تكون بالأحزاب المتنافرة المتباغضة. فقد اختلف تكوين المذاهب تماماً عن المدارس الفكرية التي تطورت المذاهب عنها في الأصل. ففي حين كانت المدارس الفكرية لا تضم إلا رجال الفكر وأئمة الفقه والمشتغلين بالعلم الذين تنظم علاقاتهم أخلاق العلماء وفضائل الدين، صار المذهب يضم أخلاطاً من المشايخ والطلبة والتجار والعوام الذين يريدون المذهب وسيلة لمنافعهم الخاصة. فكان منهم محب الجاه الذي يتخذ

(١) ابن الجوزي، المنتظم، ج ١٠، ص ١٠٢، ١٤٢.

المذهب أداة للوصول إلى المناصب العليا، والطالب المتسلق الذي يريد المذهب عوناً له في المستقبل، والتاجر الذي يريد أتباع المذهب زبائن لتجارته، وكان. . . وكان. . . إلى آخر الأهداف الخاصة للعناصر التي يجذبها المذهب. وكانت تربط هؤلاء جميعاً رابطة هشة تقوم على المظهر أكثر من الجوهر، إذ يكفي الفرد أن ينتمي للمذهب إنتماءً اسمياً دون فهم أو تطبيق، وأن يصحب أفراد المذهب في اجتماعاتهم وفي غدوهم ورواحهم وأن يتزي بزيهم، وأن يكدس كتب المذهب في مكتبته دون أن يقرأ صفحة واحدة منها في حياته، لينال نصرتهم ويشاركهم مكاسبهم. أما الذين يخالفون تقاليد المذهب أو ينفصلون عنه أو يستعصون على الانتماء إليه، فيصبحون هدفاً للإيذاء وعرضة للطعن والتشكيك في الدين والخلق مهما كانت منزلتهم من الفهم والإيمان والاستقامة. وكان في المذهب فئات تستعمل قوة المذهب للضغط على الخصوم، والتأثير على الحكومات للوصول إلى مناصب الوزارة ونظارة الأوقاف والحسبة وغير ذلك من مناصب ذلك الزمان.

(ب) ونتيجة لذلك انقسم الناس على بعضهم وانصرفوا عن التحديات التي تهددهم من الداخل والخارج، واستنزفوا طاقاتهم في الخصومات والمصادمات المذهبية. وتطفح كتب التاريخ المعاصرة لتلك الفترة بحوادث الشجار والفتن التي بدأت في المساجد، ثم اندلعت إلى الشوارع والساحات العامة بين أتباع المذاهب من عوام الجماهير. ومن أمثلة ذلك الفتنة التي حدثت عام ٤٧٠ هـ ويصف ابن الأثير هذه الفتنة فيقول:

(وكان ببغداد في هذه السنة فتنة عظيمة بين أهل سوق المدرسة وسوق الثلاثاء بسبب الاعتقاد. فنهب بعضهم بعضاً).

ويضيف أن الدولة أرسلت الجند فضربوا الناس وقتل بينهم جماعة وانفصلوا[١].

ويسوق ابن الأثير مثلاً آخر مما حدث عام ٤٨٨ هـ حيث هاجم أهل باب البصرة أهل الكرخ (فقتلوا رجلاً وجرحوا آخر، فأغلق أهل الكرخ الأسواق ورفعوا

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٠، ص ١٠٧، ١٦٤.

المصاحف وحملوا ثياب الرجلين وهي بالدم).

ولما لم تحسم الدولة الفتنة فقد ثارت ثانية (فعاد الناس إلى ما كانوا فيه من الفتنة ولم ينقض يوم إلا عن قتلى وجرحى)[1].

ومن الفتن ما حدث عام ٥٢١ هـ حين قدم أحد رجالات الأشاعرة المشهورين إلى بغداد، وهو أبو الفتح الإسفرائيني، واتخذ جامع المنصور مكاناً للدرس والوعظ فالتف الناس حوله وتأثروا به. فلم يرق ذلك للحنابلة فجمعوا أنفسهم ودخلوا على الإسفرائيني وعنفوه ثم خروا يصيحون في الشوارع:

«هذا يوم حنبلي، لا شافعي ولا أشعري»[2].

ولا شك أن هذه الصورة كانت تدمي قلوب العارفين وهم يتذكرون الرابطة التي كانت تربط ابن حنبل والشافعي، وأن من أخلاق أحمد بن حنبل أنه كان يأخذ بركاب الشافعي إذا ركب.

ومن ذلك ما حدث لأبي محمد القاسم بن علي بن الحسن هبة الله الشافعي. ورواية تلميذه ابن عساكر للحادثة تصور حدة العلاقات التي كانت قائمة بين الطرفين. فقد كتب يقول:

«إن جماعة من الحشوية والأوباش والرعاع المتوسمين بالحنبلية أظهروا ببغداد من البدع الفظيعة والمخازي الشنيعة ما لم يسمح به ملحد فضلاً عن موحد... وتناهوا في قذف الأئمة الماضين وثلب أهل الحق وعصابة الدين، ولعنهم في الجوامع والمشاهد والمحافل والمساجد، والأسواق والطرقات، والخلوة والجماعات. ثم غرهم الطمع والإهمال ومدهم في طغيانهم الغي والضلال إلى الطعن فيمن يعتضد به أئمة الهدى وهو الشريعة الوثقى. وجعلوا من أفعاله الدينية معاصي دنية. وترقوا في ذلك إلى القدح في الشافعي رحمة الله عليه»[3].

---

(١) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، ص ١٧٠ ـ ١٧٧.

(٢) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ١٠، ص ٧.

(٣) ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ٣١٠.

ج ـ ولم يقتصر هذا التفكك والتنافس على المذاهب بعضها مع بعض وإنما امتد إلى صفوف المذهب الواحد نفسه. فقد كان المتصدرون في المذهب يتنافسون فيما بينهم لتصدر الأتباع وتمثيل المذهب في مناصب الدولة أو الأحفال. وصارت روابطهم وصلاتهم تتشكل طبقاً لحصصهم مما يفوز به المذهب من المناصب والمغانم. ولقد انسحبت هذه العلاقات والاتجاهات إلى الأتباع أنفسهم، فانقسموا إلى مجموعات، كل مجموعة تتبع زعيماً من زعماء المذهب وتشايعه في سياساته.

ولعل في تجربة ابن الجوزي والأثر الذي تركته في نفسه بعض الأمثلة لهذا الذي ذكرناه. فقد كان ابن الجوزي عالماً واسع الاطلاع وواعظاً مؤثراً، استطاع أن ينال إعجاب الخاصة والعامة. ولقد حدثنا في تاريخه (المنتظم) عن جوانب من مواقفه وعلاقاته بالحكام والعوام وبأقرانه من أعضاء المذهب وما تركه حسدهم ومنافستهم في نفسه من آثار.

ومما رواه في هذا المجال ما حدث يوم ذهابه للوعظ في منطقة الحربية ببغداد. حيث نظم له أنصاره من أعضاء المذهب الحنبلي مسيرة ضخمة واستقبالاً حافلاً وصفه لنا فقال:

«فانقلبت بغداد وعبر أهلها عبوراً زاد على نصف شعبان زيادة كثيرة. فعبرت إلى باب البصرة فدخلتها بعد المغرب، فتلقاني أهلها بالشموع الكثيرة وصحبني منها خلق عظيم. فلما خرجت من باب البصرة رأيت أهل الحربية قد أقبلوا بشموع لا يمكن إحصاؤها. فأضيفت إلى شموع أهل باب البصرة فحزرت بألف شمعة. فما رأيت البرية إلا مملوءة ضوءاً. وخرج أهل المحال الرجال والنساء والصبيان ينظرون. وكان الزحام في البرية كالزحام في سوق الثلاثاء. فدخلت الحربية وقد امتلأ الشارع واكتريت الرواشين من وقت الضحى. فلو قيل إن الذين خرجوا يطلبون المجلس وسعوا في الصحراء من باب البصرة مجتمعين في المجلس كانوا ثلاثمائة ألف، ما أبعد القائلُ»[1].

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٢٤٣.

وابن الجوزي فخور لأن الخليفة يكثر الثناء عليه[1]، فخوَر بحضوره لمجالسه، وهو كثير الإشارة إليه مبالغ في مدحه. من ذلك قوله:

يا سيد الخلق وعين الأكوان خليفة الله العظيم السلطان
يا شمس جود نورها في البلدان يا بدر تم تم لا عن نقصان
ظهرت للخلق ظهور البرهان عاشت به أرواح أهل الإيقان
زين بك البر وزينت الأوطان صدْتَ القلوب حين صادوا الغزلان
هذا مديحي وهو قدر الإمكان وفي ضميري ضعف هذا الإعلان
عُبيدكم لا يشترى بأثمان وقد ملكتم رقه بالإحسان
سميت نفسي مذ خدمت سلمان لكن لساني في المديح حسان
وحسن ألفاظي تباهي سحبان[2]

ينقل سبط ابن الجوزي عن جده هذا أن شيوخ الحنابلة حسدوه بسبب تكريم الخليفة له. فتأثر ابن الجوزي وقال:

«والله لولا أحمد والوزير ابن هبيرة لانتقلت من هذا المذهب. فإني لو كنت حنفياً أو شافعياً لحملني القوم على رؤوسهم»[3].

٤ ـ الآثار السياسية:

تحولت أهداف العمل الإسلامي على يد المذاهب من السعي لتحكيم الإسلام إلى تحكيم رجال المذاهب أنفسهم. ولذلك أصبحت السمة البارزة للنشاط السياسي لهذه المذاهب-هي انتهاء أهداف العمل الإسلامي عند مشاركة زعماء المذهب ورجالاته في إدارات الدولة، وفوزهم بمناصب القضاء والأوقاف والتعليم والحسبة وغيرها. ولقد أدى هذا الوضع إلى نتيجتين:

الأولى: تنافس المتصدرين لهذه المذاهب في التقرب من السلاطين والقادة، ومكر كل مذهب للآخر للإيقاع به وللاستئثار دونه بمناصب الدولة ووظائفها تحت

---

(١) ابن الجوزي، **المصدر نفسه**، ص ٢٨٤.
(٢) ابن الجوزي، **نفس المصدر والجزء**، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٣) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٢٣٦.

ستار الغيرة على العقيدة والاتهام بالزندقة.

والثانية: أن الانتهازيين ــ أصحاب المطامع الشخصية ــ وجدوا في الانتساب للمذاهب وسيلة لتحقيق مطامعهم. وبذلك صار الناس ينتقلون بين هذه المذاهب حسب نفوذها في دوائر الدولة وقدرتها على خدمة المصالح الشخصية للأتباع. ويقدم لنا المؤرخون الإسلاميون الذين عاصروا هذه الأحداث صوراً مفصلة ووقائع محددة عن ذلك كله. ولقد وصف أبو الوفاء علي بن عقيل ــ شيخ الحنابلة في زمانه والذي عمّر حتى قارب التسعين (توفي ٥١٣/ ١١١٩م) ــ واقع هذه المذاهب فقال:

«رأيت أكثر أعمال الناس لا يقع إلا للناس إلا من عصم الله. من ذلك أني رأيت في زمن أبي يوسف كثرة أهل القرآن والمنكرين لأصحاب عبد الصمد، وكثرة متفقهة الحنابلة. ومات أبو يوسف فاختل ذلك. فاتفق ابن جهير[(١)] فرأيت من كان يتقرب إلى ابن جهير برفع أخبار العاملين. ثم جاء دولة النظام[(٢)] فعظم الأشعرية. فرأيت من كانت يتسخط عليّ بالغمض على الحنابلة. وصار ككلام رافضي وصل إلى مشهد الحسين فأمن وباح. ورأيت كثيراً من أصحاب المذهب (الحنبلي) انتقلوا ونافقوا وتوثقوا بمذهب الأشعري والشافعي طمعاً في العز والجرايات.

ثم رأيت الوزير أبا شجاع يدين بحب الصالحين والزهاد فانقطع البطالون إلى المساجد وتعمد خلق للزهد. فلما افتقدت ذلك قلت لنفسي: هل حظيت من هذا الافتقاد بشيء ينفعك؟ فقالت البصيرة: نعم! استفدت أن الثقة خيبة والغنى بهم إفلاس، ولا ينبغي أن يعوّل على غير الله»[(٣)].

ومن الآثار السياسية أن العلاقات بين المذاهب الإسلامية والحكومات

---

(١) عميد الدولة بن جهير أحد رؤساء الوزارات المشهورين. خدم ثلاثة من الخلفاء وتوفي عام ٤٩٤هـ.

(٢) الوزير السلجوقي الشهير نظام الملك. وسيأتي الحديث عنه فيما بعد.

(٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ٩٣.

القائمة صارت تتشكل حسب مواقف هذه الحكومات من تلك المذاهب، وحسب استجابتها أو رفضها لأطماع هذه المذاهب. فإذا مكّنت الحكومة رجالات المذهب من مناصب الدولة التي يتطلعون إليها رضي المذهب وأتباعه، وأشادوا بعدل الدولة وبخدمتها للإسلام، وإذا لم ينل المذهب ما يرنو إليه جعل الحكومة هدفاً للتشهير والتجريح، وعمد خطباؤه ووعاظه إلى إثارة العامة في المساجد وأماكن العلم وإلى تحزيب الطلبة في المدارس. وكثيراً ما قاد علماء المذهب الساخط المظاهرات، لأن الحكومة ــ كما كانوا يعلنون ــ تهاونت في تولية «وزير ظالم أو قاضٍ مترخص»[1]. والقاضي المترخص هنا من مذهب آخر!! وإذا ساعدت الدولة أحد المذاهب، اعتبرت المذاهب الأخرى ذلك تحيزاً ومحاباة فقاومته وثارت ضده. ومثال ذلك ما حدث حين بنى الوزير نظام الملك مسعود بن علي جامعاً للشافعية بمدينة مرو، وكان الجامع مشرفاً على جامع الحنفية، فساء ذلك الأحناف في المدينة واعتبروه تحدياً لهم. فهاجموا المسجد الجديد وأحرقوه ونشبت بين الطرفين فتنة وصفها السبكي بأنها كانت «فتنة هائلة وكادت الجماجم تطير على الغلاصم»[2] أي تطير عن الأعناق.

وإذا تولى أحد قادة المذاهب منصباً ركَّز همه على النيل من أتباع المذاهب الأخرى بالقول والعمل. ومن أمثال ذلك ما رواه ابن كثير عن أبي المعالي الجيلي حيث قال:

«منصور أبو المعالي الجيلي القاضي الملقب سيدله، كان شافعياً في الفروع أشعرياً في الأصول، وكان حاكماً بباب الأزج. وكان بينه وبين أهل الأزج من الحنابلة شنآن كبير، سمع رجلاً ينادي على حمار له ضائع فقال: يدخل باب الأزج ويأخذ بيد من شاء. وقال يوماً للنقيب طراد الفريني: لو حلف إنسان أنه لا يرى

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية** ج ١٢، ص ١٤٩.

(٢) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧ (القاهرة: مكتبة الحلبي)، ص ٢٩٦.

إنساناً فرأى أهل باب الأزج لم يحنث. فقال له الشريف: من عاشر قوماً أربعين يوماً فهو منهم»[١].

وإزاء هذا التنافس بين المذاهب على حطام الدنيا تحت ستار الدين، استخفت الدولة بالمشايخ والوعاظ، وهيمن السلاطين والقادة على المؤسسات العلمية والقضائية، وصاروا يعينون القضاة والمدرسين أو يعزلونهم وينزلون بهم العقاب، ويتدخلون في وضع المناهج الدراسية وتعيين المذهب الرسمي للدولة[٢].

أما في مصر والشام التي كانت تتجاذبها السياسات الفاطمية المعادية للسُنَّة، والمذهبية بين أهل السنة أنفسهم، فقد تضاعف الخطب وتعددت المشكلات. فمن ناحية، تعرض العلماء وأهل الفكر للأذى والاضطهاد من قبل الدولة وسلطاتها، من ذلك ما رواه ابن الجوزي عن الوزير الفاطمي بدر الجمالي حيث قال:

«وكان بدر هذا قد نفى من مصر والقاهرة كل من وقعت عليه سيماء العلم بعد أن قتل خلقاً كثيراً من العلماء. واعتبر أن العلماء هم أعداء هذه الدولة وهم الذين ينبهون العوام على ما يقولونه»[٣].

ومن ناحية أخرى، اشتعلت الصراعات المذهبية التي أطنب المؤرخون في تقديم الكثير من الأحقاد التي كان يكنها المذهبيون بعضهم لبعض. ويكفي ما ذكره ابن كثير خلال ترجمته للمدعو محمد بن موسى البلاساعوني حيث قال:

«محمد بن موسى بن عبد الله البلاساعوني (توفي ٥٠٦هـ) ويعرف بالدمشقي. ولي قضاء بيت المقدس ثم قضاء دمشق. وكان غالياً في مذهب أبي حنيفة وكان يقول: لو كانت لي الولاية لأخذت من أصحاب الشافعي الجزية. وكان مبغضاً لأصحاب مالك أيضاً»[٤].

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٦٠.

(٢) للوقوف على مظاهر هذه الهيمنة راجع أمثال **المنتظم** لابن الجوزي، **والبداية** لابن كثير.

(٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٦.

(٤) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ١٧٥.

ولم تكن هذه المواقف المذهبية وآثارها التي استعرضناها إلا نماذج للعلاقات التي كانت قائمة بين مختلف الجماعات والفرق الإسلامية في العراق والشام ومصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي.

ولقد طغى تسجيل هذه الاتجاهات المذهبية على مؤرخي هذه الفترة وجعلوا لكل مذهب طبقات في حين لم تحظ الكوارث والمشكلات التي كانت تتوالى — وعلى رأسها حملات الصليبيين — إلا إشارات مقتضبة خالية من المشاركة الوجدانية والمشاعر الأخوية.

ونخلص من ذلك كله إلى أنه لم تكن لدى الفكر الإسلامي والمؤسسات التي كانت تمثله الأهداف والمفاهيم التي تتناسب والحاجات والتحديات القائمة، ولم تكن هناك الاستراتيجيات التي تمكن هذه المؤسسات من تحمل مسؤولياتها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

الفصل الثاني

انقسام الصوفية وانحرافها

لم تقتصر الأمراض المذهبية وسلبياتها على المذاهب الفقهية، وإنما امتدت إلى الصوفية المعاصرة وأصابتها بالانحراف والانقسام والشكلية في السلوك والتطبيقات.

والأصل في التصوف أنه نشأ كمدارس تربوية ـ كالمدارس الفقهية ـ هدفها تزكية النفس وصقل الأخلاق. مثال ذلك، المدرسة المحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي، والمدرسة الجنيدية نسبة إلى الجنيد البغدادي، والمدرسة النورية نسبة إلى أبي الحسن النوري، والمدرسة النيسابورية نسبة إلى أبي جعفر النيسابوري، ومدرسة سري السقطي وغيرها[1].

ولم تكن هذه المدارس تغلو في آرائها ولا تخرج عن قيد الشريعة في شيء كما فصّل ذلك ابن تيمية في فتاويه[2]. غير أن عوامل التطور عملت في هذه المدارس التربوية فطوّرتها إلى طرق كما تطورت المدارس الفقهية إلى مذاهب. ولعله من المناسب هنا أن نقدم استعراضِ شيخ الإسلام ابن تيمية لهذا التطور حيث قال:

«أول ما ظهرت الصوفية في البصرة. وأول من بنى دويرة للصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد من أصحاب الحسن البصري. فقد كان في البصرة من الاجتهاد في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر

---

(١) ماجد عرسان الكيلاني، **«نشأة القادرية»** رسالة ماجستير مقدمة لدائرة التاريخ بالجامعة الأميركية ببيروت، ١٩٧٤، ص ٣٥ ـ ٤٠.

(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب التصوف**، ج ١١ (تصوير الطبعة الأولى، ١٣٩٨).

الأمصار، كما كان في الكوفة من الاجتهاد في الفقه ما لم يكن في سائر الأمصار. ولذلك كان يقال: فقه كوفي وعبادة بصرية... والصوفي نسبة إلى لباس الصوف».

«والتصوف عندهم له حقائق معروفة قد تكلموا في حدوده وسيرته وأخلاقه، كقول بعضهم: «الصوفي» من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر... وهم يسيرون بالصوفي إلى معنى الصديق، وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقين. كما قال الله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ٦٩﴾ [النساء: ٦٩]. ولكل منهج صديق، فهناك صديقو العلماء، وصديقو الفقهاء، وصديقو الأمراء... إلخ»[(١)].

ومهما كان أمر التطور التاريخي للصوفية فقد انتهى في الفترة التي نتحدث عنها بانقسامه إلى ثلاثة اتجاهات هي:

١ ـ الملامتيّة:

يذكر مؤرخو الصوفية القدماء ـ من أمثال أبي نعيم والسلمي والهجويري ـ أن أبرز رواد الملامتيّة هو حمدون القصار المتوفى عام ٢٧١هـ/ ٨٨٤م وقد نقلوا عنه قوله: «إن النفس أمارة بالسوء وإن لانت، فهي لا تنقاد لطاعةٍ إلا وتضمر شراً. ولذلك يجب اتهامها في جميع الأوقات»[(٢)] وقوله كذلك: «الملامة هي ترك السلامة».

ولم يكن حمدون هذا إلا واحداً من كبار شيوخ التصوف السني، امتاز باليقظة الوجدانية ومراقبة النفس والحذر من الرياء في العلم والعمل. لكن الذي دفع بهم في التيار السلبي هو تلميذه محمد بن منازل المتوفى ٣٢٩هـ/ ٩٤٠م والذي أصبح شيخ الملامتية من بعده. فقد جعل دناءة النفس وتأصل الشر فيها قاعدة أصيلة وذلك بقوله: «لو صحّ لعبد في عُمره نَفَس واحد من غير رياء ولا

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب التصوف**، ج ١١، ص ١٦٥٦.

(٢) السلمي، **رسالة الملامتية** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤/ ١٩٤٥)، ص ٩١.

شرك لأثر بركات ذلك عليه إلى آخر الدهر»[1].

ثم خلفه محمد بن أحمد الفراء فعمّق هذا الأصل بمقولاته وقرر أن «كتمان الحسنات أولى من كتمان السيئات». كما أوّل كلام المشايخ المتقدمين تأويلاً يدعم ما جاء به. فنقل عن حمدون القصار قوله: «إذا رأيت سكراناً فتمايل لئلا تنعى عليه فتبتلى بمثل ذلك»[2]. ويبدو أن هذا التأصيل لشرور النفس شجّع الأتباع على الخروج على الآداب العامة. وصار احتقار الناس لهم مطلباً بحجة أن الإخلاص لا يتحقق إلا إذا سقط العبد من عيون الخلق[3]. فكان منهم من يعمل نهاره في السوق ليوزع ما يجنيه سراً على الفقراء ثم يسأل الناس طعامه سعياً وراء التحقير والإهانة[4]. ويذكر الهجويري أنه رأى منهم من هجر الطعام وراح يعيش على النفايات الملقاة والخضروات المتعفنة، ويجمع الخرق الملقاة على المزابل فيغسلها ويخيط منها مرقعات يسلمونها للقذارة والأوساخ حتى تصبح عشاً للحشرات والعقارب، وأنه شاهد في أذربيجان بعض المتصوفة وهم يدورون على بيادر القمح يتسولون لشيوخهم[5].

وانتشرت الملامتية بعد ذلك ومضت قدماً في طريقها المغالي حتى إذا جاء القرن الخامس والقرن السادس آل أمرهم ـ كما ذكر الهجويري وابن الجوزي والسهروردي ـ إلى فرقة خرجت على تعاليم الشريعة واستباحت المحرمات وقالت إن المراد خلوص القلب إلى الله. أما التقيّد بالشرع فهو رتبة القاصرين عن الفهم والمقلدين.

٢ ـ الحلوليون والخارجون على قواعد الشريعة:

تمثّل هذا الاتجاه بطوائف مختلفة يجمعها الخروج على تعاليم الشريعة.

---

(١) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٣٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٣) السراج، **اللمع**، حتى ٥٣٣.

(٤) السلمي، **رسالة الملامتية**، ١٠١.

(٥) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٥٠ ـ ٦٦ (طبعة إنكليزية).

فكان منهم أتباع الحلاج الذين تداعوا لمناقشة القضايا التي صُلب من أجلها، وانتهى بعضهم إلى أن صلبَه من مقتضيات التضحية التي يفرضها مقامه إذ لا معنى لفناء الصفات دون فناء الجسد[1]. ومنهم منْ أنكر موت الحلاج وقال برفعه إلى السماء، وأن الذي صُلب هو عدوه ألقى الله عليه شبهه[2].

ولقدْ ظل أتباع الحلاج يقيمون في بغداد والمناطق المتاخمة لها حتى القرنين الخامس والسادس الهجريين، وكانوا يسمون بالحلاجين ويتكلمون عنه في غلو يشبه غلو الشيعة في علي بن أبي طالب[3].

ولقد تطورت نظرية الحلول في القرنين الخامس والسادس فلم يعد الحلول وقفاً على فئة العارفين بل شمل كل شيء جميل. وانطلاقاً من هذا فقد أباح الحلوليون النظر إلى المستحسنات باعتبار أنهم ينظرون إلى جمال الله[4].

وبرزت طائفة تقول إنّ الشريعة قيد للفرد في مقام العبودية وهو مقام الجهل بالله، فإذا عرف الصوفي ربه فقد تجلى بالحرية وسقطت عنه التكاليف[5]. وإلى جانبها طائفة جاهلة اكتفت من التصوف بالأشكال والمظاهر كلبس المرقعات وصياغة الألحان والرقص[6]. ووجدت طوائف تخلط الرجال بالنساء وحجتهم أنهم بلغوا مقاماً عصموا فيه من رؤيتهن[7].

وأخيراً يطالعنا القلندرية وهم ــ حسب تعبير السهروردي: «أقوام ملكهم سكر طيبة قلوبهم حتى ضربوا العادات وطرحوا التقيد بالآداب العامة، ولم يأتوا من العبادات إلا الفرائض وأخذوا بالرخص ولم يتحروا الشبهات... واكتفوا من

---

(١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ٨، ص ١٣٠، ١٤١، ١١٢.
(٢) نفس المصدر السابق.
(٣) نفس المصدر السابق.
(٤) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٧٩.
(٥) السراج، **اللمع**، ص ٥٣١.
(٦) السراج، **المصدر نفسه**، ص ١٩ ــ ٢٠، ٥٢٥ ــ ٥٣٠.
(٧) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٤٨٤.

التصوف بطيبة القلب»[1]. والقلندرية معناها في العربية المحلّقون، وقد نشأت فرقتهم في دركزين في همدان، ثم زحفت نحو العراق وبرزت في القرن السابع في الشام حيث أقامت لها زوايا. تميَّز أصحابها بلبس الفراجي والطراطير[2].

٣ ـ انقسام التصوف السني:

أمام الانحرافات التي أصابت ميدان التصوف برز التصوف السني ليتصدى لهذه التيارات المنحرفة، وليطهر الساحة الصوفية من آثارها. وقد مثّل هذا التصدي مدرستان كلاهما امتداد للجنيدية: المدرسة الأولى في نيسابور، والثانية في بغداد.

أما مدرسة نيسابور فقد قادها أبو نصر السراج المتوفى عام ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م[3]. وعليه تتلمذ أبو عبد الرحمن السلمي صاحب الطبقات المتوفى عام ٤١٢هـ/ ١٠٢١م، وعلى السلمي تتلمذ عبد الكريم بن هوازن القشيري المتوفى عام ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م. وممن اقتفي أثر السراج الهجويري المتوفى عام ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م كذلك.

ولقد قام نشاط هذه المدرسة على أمرين: **الأول**: تدوين التراث الصوفي وصب مفاهيم التصوف في قوالب تقيدها بالشرع وتبعدها عما يفضي بها إلى الحلول والاتحاد[4].

والثاني: إبراز التصوف السني باعتباره عملية تزكية للنفس تدعم الإيمان والتوحيد، وتنقِّيه من شوائب الرياء والحظوظ النفسية. وكان من ثمار هذا النشاط تلك المؤلفات التي ما زالت تشكل المصادر الأولى للتصوف السني والتي جمعت أقوال رجال التصوف الأوائل ومن سبقهم من الزهاد[5].

ويمكننا أن نلحق بالمدرسة النيسابورية جهود أبي نعيم الأصبهاني المتوفى

---

(١) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٧٧.

(٢) النعيمي، **الدارس لتاريخ المدارس**، ج ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢١٢.

(٣) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٥١٧.

(٤) القشيري، **الرسالة**، ص ١٨٤.

(٥) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب السلوك**، ج ١٠، ص ٦٧٨ ـ ٦٨٧.

عام ٤٣٠هـ/ ١٠٣٧م وصاحب المصنف الجامع «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء».

وأما مدرسة بغداد فقد اعتمدت المنابر ومجالس الوعظ. وأبرز مشايخها هو جعفر بن محمد الخلدي المتوفى عام ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م والذي أصبح مرجعاً في علوم التصوف بعد الجنيد، وكان يعكس الاتجاه نفسه في التزام الشريعة واجتناب الدعاوى الخارجة على الكتاب والسنة(١).

ومع أن التصوف السني قد نجح في مهمته الفكرية واستطاع أن يبلور تصوراً متقيداً بالشرع، إلا أنه ظل مصاباً بالانقسام ونقصان التنظيم الذي برز بشكل واضح منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري. يضاف إلى ذلك أن الاضطراب الاجتماعي الذي أحاط به جعله يجنح إلى العزلة عن الحياة، ويكتفي بالعمل على خلاص الفرد في الآخرة. ولذلك فقد استقل كل شيخ بأتباعه في رباط خاص مما يبنيه الخلفاء والسلاطين والوزراء والمحسنون في الحضر والريف والبادية، وراح يمارس نوعاً من التطبيقات المذهبية كما كان معاصروه من الفقهاء. وقد قدم لنا ابن الجوزي ومن عاصره من المؤرخين أمثلة عديدة لذلك.

كذلك قامت الخصومات بين الفقهاء والمتصوفة إلى جانب الفتن المذهبية، وانتشرت طوائف الجهلة والسطحيين من الصوفية. ويروي الهجويري قصصاً من مشاهداته عن كيفية تلقي المريدين لكلام شيوخهم تلقياً حرفياً وتقليدياً، وأنهم كانوا يأخذون بظواهر الأمور. كذلك يذكر أن كثيراً من الشيوخ في زمنه أصبح همهم جمع المريدين وتصدر الأتباع طلباً للجاه والنوال(٢).

---

(١) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٥٥، ٤٣٢ ــ ٤٣٣.

(٢) الهجويري، **كشف المحجوب** (بالإنكليزية) ص ٤٩، ١٦١.

الفصل الثالث

تحديات الفكر الباطني

ازدهرت الحركة الباطنية نتيجة للمذهبية والركود اللذين ضربا الفكر الإسلامي السني ومؤسساته. ونتيجة للمظالم الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تُمارسها السلطات القائمة. ويجعل المؤرخون بدايات هذه الحركة بالفرقة الإسماعيلية التي أنشأها الحسن بن الصباح الذي تمكن عام ٤٦٣ هـ/ ١٠٩٠ م من الاستيلاء على قلعة الموت وجعلها عاصمته ومركز أعماله. والواقع أن الباطنية أوسع إطاراً من ذلك بكثير، فهي حلقة لسلسلة المحاولات التي قامت بها سلالات الأرستقراطيات الفارسية التي فقدت امتيازاتها بانهيار حكم الأكاسرة والزرادشتية، والرامية إلى استعادة ذلك المجد الغابر ولتحقيق هذا الهدف، لجأت إلى أساليب وشعارات جديدة، تتفق مع المنعطف العقائدي والحضاري الذي تحوّل إليه الشعب الفارسي المسلم بعد الفتوحات الإسلامية. ومن هذه الأساليب الجديدة الشعوبية والباطنية، والتشيع المتطرف، والفلسفة الأفلاطونية الجديدة وإحياء اللغة الفارسية.

وتعود الحركة الباطنية إلى القرن الرابع الهجري حيث ضمت بين صفوفها جماعات مختلفة، يجمعها هدف مشترك هو إفساد العقيدة الإسلامية وتدمير المؤسسة الحكومية التي تمثل هذه العقيدة. فقد ضمت فلاسفة ومفكرين كإخوان الصفا، وشعراء كأبي العلاء المعري، وعلماء كأبي حيان التوحيدي. ويذكر ابن سينا أن والده كان يحضر اجتماعاتها السرية، ويعقد بعض الاجتماعات في بيته، ويحرص على حضور ولديه (ابن سينا وأخيه) هذه الاجتماعات والالتقاء بالمفكرين الذين يديرونها[1].

---

(١) د. ماجد عرسان الكيلاني، «الفكر التربوي عند ابن تيمية» (بالإنكليزية) رسالة

وفي النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، أفرزت هذه الحركة جناحاً عسكرياً إرهابياً بقيادة الحسن الصباح السالف ذكره. فأخذ الحسن يبث دعاته من قلعة الموت ليخدعوا الأحداث والبسطاء ويضموهم ــ باسم الدين ونصرة آل البيت ــ ويملأوا نفوسهم حقداً على المسلمين ويربوهم على الطاعة العمياء. ويذكر المؤرّخون الإسلاميون أنهم كانوا يستعينون في التأثير على الأتباع بالمخدر أو الحشيش الذي يقدمونه لهم، فإذا أصابهم الدوار أمروهم بما يريدون ولذلك سموا بالحشاشين.

ولن نتبين حجم التحدي الباطني في مجال العقيدة والفكر إلا إذا وقفنا على تعاليمهم التي جعلت لنصوص القرآن ظاهراً وباطناً يخرجان بها عن مضامين العقيدة الإسلامية. فقد فسروا قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَـٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٢] بأن القلائد هم الأئمة المستورون، والبيت الحرام هو الخليفة الفاطمي. وفسروا كذلك قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] هو الإقرار بالإمام الناطق الذي يفيض عنه العلم ويوصلنا إلى معرفة الله تعالى. وذكروا أن المقصود بالملائكة هو دعاة الإمام الذين يأخذون له العهد على المستجيبين ويربونهم على عقيدة الباطنية الإسماعيلية التي تمنح شخص الإمام الحاكم الريادة العقائدية والسياسية المطلقة وتمنحه مرتبة إلهية[1].

ولقد وضعت الباطنية للعبادات والعقائد الإسلامية قاموساً لغوياً يناسب التأويلات التي ابتدعوها. من ذلك قولهم إنّ كل ما ورد من الظواهر عن التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية هي أمثلة ورموز إلى بواطن. فمعنى الجنابة: إفشاء السر. والغسل: تجديد العهد على من أفشى السر. والكعبة: النبي. والباب: علي. والتلبية: إجابة الداعي. والطواف بالبيت سبعاً: الطواف

= دكتوراه، ص ٥٩.

(١) القاضي النعمان المغربي، «الرسالة المذهبية» خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق عارف تامر، (بيروت: دار الإنصاف، ١٣٧٥/١٩٥٦) ص ٨٢ ــ ٨٤.

بالإمام إلى تمام السبعة. والنار: الجهل بعلوم الباطنية. والطهور: التبري من كل مذهب يخالف مذهب إمام الباطنية[1].

ولقد انتشر دعاة الباطنية في غرب العالم الإسلامي وشرقه، وأخذوا يدعون إلى إسقاط الحكومات السنية وعلى رأسها الخلافة العباسية. ولقد استطاعوا من خلال ذلك أن يفسدوا عقائد الأمة وأن يثيروا الفتن والقلاقل. ومضوا يغتالون الشخصيات المعارضة لهم، فقتلوا مئات القادة من الوزراء والعلماء والسلاطين ونشروا الرعب في كل مكان.

(١) أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣ــ ١٩٦٤) ص ٥٥ ــ ٥٩.

الفصل الرابع

تحديات الفلسفة والفلاسفة

دخلت الفلسفة الحياة الفكرية في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري حينما نشطت ترجمة العلوم اليونانية والهندية إلى اللغة العربية. غير أن الفلسفة منذ القرن الرابع الهجري اتخذت طابعاً آخر تحدى العقيدة وفكرة النبوة والرسالة في الإسلام، وارتبط بالأهداف السياسية الرامية إلى إعادة القيادة للأستقراطيات التي هزمها الفتح الإسلامي. ومؤسس هذا الاتجاه هو ابن سينا (٣٧٠ هـ ــ ٤٢٨ هـ) (٩٨٠ ــ ١٠٣٧ م) الذي يعتبر أعظم فلاسفة المسلمين. ولقد اعتبر موسوعة عصره بسبب ما أوتي من ذاكرة جبارة وسعة في التخصص والاطلاع وعمق في التفكير، وإن كانت شهرته كطبيبٍ قد غطت على بقية مهاراته.

لقد كان ابن سينا تلميذاً لأرسطو ومتصوفاً في آن واحد. وهذه الثنائية جعلته رجلاً تتناقض فيه الآراء. فالبعض يعتبره تقيّاً كرّس نفسه للعبادة، بينما يؤكد آخرون أنّه كان منافقاً قنّع زندقته بقناع من الصوفية الغامضة. وقديماً نعته الذهبي بأنه: (رأس الفلاسفة الإسلاميين الذين مشوا خلف العقول، وخالفوا الرسول). فرد عليه ابن تغري بردي: (قلت: لم يكن ابن سينا بهذه المثابة بل كان حنفي المذهب، تفقّه على الإمام أبي بكر بن أبي عبد الله الزاهد الحنفي، وتاب في مرض موته، وتصدق بما كان معه، وأعتق مماليكه، ورد المظالم على من عرفه، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمة إلى أن توفي يوم الجمعة في شهر رمضان. ومن يمشي خلف العقول ويخالف الرسول لا يقلد الأحكام الشرعية، ولا يتقرب بتلاوة القرآن العظيم)[1].

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥ (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف =

ولا شك أن الرجل كان ذا اتجاهات دنيوية مشبوهة، ولكنه كان يتوجه نحو هدفه بحذر وروية. فقد روى تلميذه المخلص ـ ابن أبي أصيبعة ـ الذي صحبه خمسة وعشرين عاماً أن ابن سينا كان يجتهد في تناول حظه من شهوات الدنيا، وأنه أسرف في الجنس إسرافاً كان من أسباب تدهور صحته، وأنه كان إذا فرغ من دروس الطب الليلية أحضر الشراب وآلات الموسيقى واستمر اللهو لساعات.

«وكان يجمع كل ليلة في داره طلبة العلم وكنت أقرأ من الشفاء. وكان يقرىء غيري من القانون نوبة. فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهُيّىء مجلس الشراب بآلاته: وكنا نشتغل به»[1].

ولنتذكر أن والد ابن سينا ـ كما مر في صفحات سابقة ـ كان من جماعة الباطنية، وأنهم كانوا يعقدون اجتماعاتهم السرية في بيت هذا الوالد حيث يحضرها ابن سينا كما روى ذلك بنفسه:

«وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين (الفاطميين) ويعد من الإسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه، وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. وابتدأوا يدعونني إليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه. ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلي. وكان يدعى المتفلسف وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه»[2].

ولا شك أن هذه الصحبة لفلاسفة الباطنية قد أثرت تأثيراً عميقاً في تفكير ابن سينا، وهيأته للدور الذي لعبه في تنشيط تيار الفلسفة واتخاذها موقف التحدي من العقيدة الإسلامية. ولفهم دور ابن سينا في هذا المجال يكفي أن

= والترجمة والطباعة والنشر، بلا تاريخ) ص ٢٥، ٢٦.

(١) ابن أبي أصيبعة، **طبقات الأطباء**، (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٤٤١.

(٢) ابن أبي أصيبعة، **المصدر نفسه**، ص ٤٣٧.

نستعرض القضية الأساسية في فلسفته وهي «نظرية المعرفة» التي وضع الفلاسفة فيها على قدم المساواة مع الأنبياء، ثم خصّ الفلاسفة بميزة أخرى حين قرر أن الفلاسفة استمروا في رسالتهم وارتقاء معارفهم في الوقت الذي ختمت النبوة بالرسول محمد ﷺ. ولفهم هذه الآراء لا بد أن نستعرض نظرية ابن سينا عن الوجود ودوائر المعرفة.

يبدأ الوجود ــ حسب رأي ابن سينا ــ من العقل الفعّال الأول (الله) ثم تتلوه مراتب الوجود بحيث تقل كل مرتبة عن سابقتها في الرتبة.

وأول مراتب الوجود هم الملائكة. ثم يليهم الأجرام السماوية وبعضها أرقى من بعض. ثم يليها عالم المادة الذي يمكنه استقبال تلك الأشكال القابلة للتوالد والفناء. وبعدها يلي العناصر، ثم الرواسب المعدنية، ثم الكائنات الحية.

وأرقى الكائنات الحية هو الإنسان الذي يحتاج للبقاء واستعمال المقدرات أن يعيش بشكل «جماعات». والمعيشة مع الآخرين تتطلب وجود قانون موحى به. وهذا القانون الوحي يتسلمه الإنسان من العقل الفعال الأول (الله) الذي هو في نشاط دائم. ويرسل العقل الأول قانونه إلى العقل المستقبل الذي يوجد في أرقى بني الإنسان، وأرقى بني الإنسان هم الأنبياء والفلاسفة. والفرق بين الطرفين أن النبي يتسلم الوحي من خلال الاتصال المباشر بالعقل الفعال الأول وبدون تعليم لأن قواه العقلية تتفوق على عقليات الآخرين(١). أما الفيلسوف فيحصل على قدراته العقلية من خلال التعليم والجهود المتواصلة ثم يتسلم القانون (الوحي) من العقل الفعّال (الله).

بهذه النظرية وضع ابن سينا الفيلسوف في مستوى النبي، وجعل الفيلسوف أعلى من العلماء الدينيين والمجتهدين الفقهاء. وفتح الباب إلى استنتاج وجوب تولي الفلاسفة مركز الإرشاد والتوجيه في المجتمعات طالما أن النبوة انتهت وختمت بنبي الإسلام.

---

(١) ابن سينا، في إثبات النبوات، (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨). مقدمة ص ١٣.

ولم يكتف ابن سينا بتطبيق هذه النظرية خلال اشتغاله في التعليم والمنطق والطب والعلوم الطبيعية، بل شاركه في ذلك فلاسفة وعلماء شهيرون. ونشروا هذه الآراء في المدارس الإسلامية وفي أوساط المثقفين، وكان سلاحهم الأول هو المنطق الذي كان الوسيلة لتنمية القدرات للفيلسوف حتى يتأهل للتلقي عن العقل الفعال.[٦٠] ولقد سحر علم المنطق المثقفين في تلك الفترة فأقبلوا على دراسته وحذقه. ومما سهل هيمنته وانتشاره أن الفكر الإسلامي الذي مثله بالفقهاء وأمثالهم كان حبيس المذهبية الحزبية والتقليد، لذلك لم يستطيعوا الوقوف أمام تيار الفلسفة التي أحدثت موجة حادة من القلق العقائدي لدى المثقفين والاضطراب الاجتماعي لدى العامة!!

ويمكن القول إن التكوين الفكري والعقائدي الذي استعرضنا تفاصيله قد اتسم بأمرين:

الأول: جمود مؤسسات الفكر الإسلامي وتحولها عن رسالتها في ترشيد المجتمع الإسلامي وتوجيهه إلى مؤسسات مهنية أكاديمية اتسمت بالمذهبية والانقسام، وانحراف مناهج التفكير عن الأصول القائمة في القرآن والسنّة.

والأمر الثاني: إفساح المجال للعقائد الفكرية والاتجاهات الثقافية التي تهاوت مؤسساتها أمام الفتح الإسلامي، لتبرز في مظاهر جديدة تتلاءم مع المنعطف العقائدي والحضاري الذي أحدثته مدارس الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى.

الباب الثاني
آثار اضطراب الحياة الفكرية
في المجتمعات الإسلامية

انعكست آثار الاضطراب الفكري والشكلية الدينية ـ اللذين ضربا المجتمعات الإسلامية في الفترة التي سبقت الهجمات الصليبية ـ على تكوين هذه المجتمعات، وعلى المبادىء والقيم التي كانت توجه علاقات الأفراد والجماعات، وتوجه سلوكهم ونشاطاتهم. فقد افتقرت هذه المجتمعات إلى المفاهيم الصائبة والقيادات الناضجة، وسار الناس في حياتهم اليومية والعامة دون إرشاد صحيح، فاختفت الموازين الإسلامية وسيطرت الأهواء والشهوات.

ولقد أثر ذلك كله في ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، فأفسدها وأضعف مقومات المجتمع في الداخل ومناعة المقاومة فيه، وجعله عرضة للهزائم والنكسات.

أما تفاصيل هذا الضعف فهي كما يلي:

الفصل الخامس

فساد الحياة الاقتصادية

ليس صحيحاً أن الازدهار أو التخلف الاقتصاديين يعتمدان على وفرة مصادر الثروة أو قلتها، وعلى تقدم وسائل الإنتاج أو تخلفها. ولكنهما يعتمدان على التصور العقلي الذي يوجه طرق الكسب وطرق الإنفاق. فإذا قام هذا التصور على أساس الكسب المشروع والإنفاق المشروع ازدهرت الحياة الاقتصادية وشاع الرخاء. أما إذا تشكل هذه التصور عكس الطرق المشروعة انتكست الحياة الاقتصادية وعمت الأزمات، والسبب أن التصور الأول يوجه طرق الكسب وطرق الإنفاق لما فيه صالح الجميع، ويكون دور القائمين على شؤون الاقتصاد دور الجامع الموزع. أما التصور الثاني فيوجه الكسب والإنفاق لما فيه مصلحة الفرد القوي ويكون دور القائمين على شئون الاقتصاد دور النهابين المحتكرين، الذين ينهبون ما بأيدي الناس بالغش ورفع الأسعار والمضاربة والضرائب وغير ذلك ثم يحتكرون ذلك لأنفسهم ويقتصرون في الإنفاق على شهواتهم الخاصة.

ولذلك صرف القرآن الكريم الناس عن التفكير بمصادر الرزق، لكنه فصّل في توجيههم إلى مراعاة الكسب الحلال والإنفاق الحلال، وأداء ما أمر الله بأدائه. والخلط بين الأمرين هو منشأ التخبط الذي وقع فيه المسلمون في فترات الانحطاط، وهو ما طبع الحياة الاقتصادية في الفترة التي سبقت الهجمات الصليبية ورافقتها.

فلقد قامت وسائل الكسب ـ في هذه الفترة ـ على أسس غير مشروعة. فالدولة تفنَّنتْ في أنواع الضرائب وابتزاز الجباة، حتى الحُجاج كانوا يدفعون الكثير من الضرائب للبلد الذي يمرون فيه ـ كما كان يفعل الفاطميون مع حجاج

المغرب في مصر ــ «ومن عجز عن الأداء حُبس وربما فاته الوقوف بعرفة»[1]. وخلال هذه الممارسات أثرى القائمون على أمور الإدارة إثراءاً يفوق التصور ومن أمثلة ذلك ما يذكره ابن خلكان عن الثورة التي وجدت عند الوزير الفاطمي بدر الجمالي بعد وفاته عام ٥١٥ هـ فيقول:

«خلف ستمائة ألف ألف دينار عيناً (٦٠٠ مليون)، ومائتين وخمسين إردباً دراهم، وخمسة وسبعين ألف ثوب أطلس، وثلاثين راحلة أحقاق ذهب عراقي، ودواة ذهب فيها جوهر قيمتها اثنا عشر ألف دينار، ومائة مسمار من ذهب وزن كل مسمار مائة مثقال في عشرة مجالس، وفي كل مجلس عشرة مسامير على كل مسمار منديل مشدود بذهب، بلون من الألوان أيما أحب منها لبسه. وخمسمائة صندوق كسوة لخاصة من دق تنيس ودمياط. وخلف من الخيل والرقيق والبغال والمراكب والطيب والحلي والتجمل ما لا يعلم قدره إلا الله تعالى. وخلف من البقر والجواميس والغنم ما يستحي الإنسان من ذكر عدده، وبلغ ضمان ألبانها في سنة وفاته ثلاثين ألف دينار. ووجد في تركته صندوقان كبيران فيهما إبر ذهب برسم الجواري والنساء»[2].

واقتفى الجند آثار الأمراء والوزراء، فكانوا إذا ما نشبت الفتن بين أمرائهم أو السلاطين والملوك يستغلون الفرصة، وينهبون المدن والمحلات التجارية والبيوت.

كذلك تفنن التجار في رفع الأسعار ــ خاصة خلال ندرة الأقوات والحاجات ــ من ذلك ما حدث عام ٤٢٨هـ حيث روى ابن تغري بردي ملخصاً لأحداثه بقوله:

«وباع رجل داراً بالقاهرة كان اشتراها قبل ذلك بتسعمائة دينار بعشرين رطل دقيق، وبيعت البيضة بدينار، والأردب القمح بمائة دينار في الأول، ثم

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢ ص ٢٩٩.

(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٢، ص ١٦٠ ــ ١٦٢ ترجمة رقم ٢٠٧. ومثله: ابن قاضي شبهة، **الكواكب الدرية**، ص ٨٨، ٨٩.

عدم وجود القمح أصلاً»[1]. ويتحدث عن الأوضاع في عام ٤٤٩هـ فيذكر أن الرمانة والسفرجلة بلغت ديناراً، وكذا الخيارة واللينوفرة. ويذكر كذلك أنه في عام ٥١١هـ غلت الأسعار وافتقدت الأقوات حتى بلغ الكر من القمح أو الدقيق ثلاثمائة دينار.

أما وسائل الإنفاق فقد اقتصرت على شهوات الأغنياء والمترفين، الذين كانت تُحمل لهم في الصيف من جبال لبنان ألواح الثلج ملفوف بالصوف والخيش. ولقد تقلبوا في أعطاف النعيم إلى درجة تفوق الوصف. ولعل الأمثلة التالية تقدم لنا صوراً مما كانوا عليه في هذا الشأن:

يصف ابن كثير جانباً من حياة أبي نصر أحمد بن مروان الكردي والي بلاد بكر وميارفين المتوفى عام ٤٥٣هـ فيقول:

«كان عنده خمسمائة سرية سوى من يخدمهن، وعنده خمسمائة خادم، وكان عنده من المغنيات شيء كثير كل واحدة مشتراها خمسة آلاف دينار وأكثر. وكان يحضر في مجلسه من آلات اللهو والأواني ما يساوي مائتي ألف دينار»[2].

كما يصف ابن كثير جهاز زواج ابنة السلطان «ملكشاه» عام ٤٨٠هـ فيقول:

«في المحرم منها نقل جهاز ابنة السلطان ملكشاه إلى دار الخلافة على مائة وثلاثين جملاً مجللة بالديباج الرومي، غالبها أواني الذهب والفضة، وعلى أربع وسبعين بغلة مجللة بأنواع الديباج الملكي، وأجراسها وقلائدها من الذهب والفضة. وكان على ستة منها اثنا عشر صندوقاً من الفضة، فيها أنواع الجواهر والحلي. وبين يدي البغال ثلاث وثلاثون فرساً عليها مراكب الذهب مرصعة بالجواهر، ومهد عظيم مجلل بالديباج الملكي عليه صفائح الذهب مرصع بالجوهر»[3].

وفي عام ٥١٧هـ أقامت زوجة الخليفة المسترشد بالله حفلة ختان

---

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، ص ١٧.

(٢) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٨٧.

(٣) ابن كثير، **المصدر نفسه**، ص ١٣٢.

لأولادها، فزينت بغداد. وأقيمت بباب النوى قبة علقت عليها من الديباج والجواهر ما أدهش الأبصار، وعلقت على باب السيد العلوي غرائب الحلي والحلل.

وفي عام ٥١٦هـ عندما قتل وزير السلطان محمود السلجوقي المسمى أبو طالب السميرمي، وكانت زوجته قد خرجت ومعها مائة جارية بمراكب الذهب «فلما بلغهن قتله رجعن حاسرات الوجوه وقد هُنَّ بعد العز»[١].

كذلك قلَّد السلاطين والولاة كبار الموظفين بقيةُ الأغنياء، وشابههم الكثير من وعاظ المذاهب الذين كانوا يعظون بأسلوب ويعيشون في بيوتهم بأسلوب آخر ولقد أورد ابن الجوزي وابن كثير نماذج من شيوخ المذاهب الذين حينما تقلدوا مناصب القضاء والأوقاف، أخذوا الرشاوى واقتنوا الجواري وآلات الموسيقى وفرش الحرير.

أما المصالح العامة فلم تنل شيئاً من الإنفاق. من ذلك إهمال العناية بالري والزراعة فكثرت الفيضانات ــ مثل دجلة والفرات ــ التي أهلكت المرافق العامة. وأهملت الطرق وشؤون الأمن فاستغل العيارون واللصوص الفرصة وشاركوا في نهب المحلات التجارية والبيوت. أضف إلى ذلك ما كان يقوم به الأعراب من غارات على الريف ونهب المحاصيل والتربص بقوافل الحجاج والتجارة[٢].

ونتيجة لهذا كله عانت جماهير المسلمين من ضروب الجوع، وما لا يمكن تصوره ولا تصديقه فقد وُجدت جماعات لم تجد مصادر للعيش إلا ضفاف الأنهار وسواقي المياه حيث تلتقط أوراق الخضار الساقطة. وانتشرت المجاعات والأوبئة في أقطار العالم الإسلامي كله. ولربما أنشب الجوع أظفاره في بعض العائلات فلم تجد من سبيل لمجابهته إلا افتراس أحد أصدقائها أو أطفالها أو المتوفَّى من أفرادها وليست هذه رواية مؤرخ منفرد في روايته، وإنما هي

---

(١) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٨٩ ــ ٩٠.

(٢) ماجد عرسان الكيلاني، «**نشأة القادرية**»، ص ٩٩.

ظاهرة تواتر الخبر بها عند جميع مؤرخي الفترة كابن الجوزي وابن كثير وابن تغري بردي وغيرهم ــ ونحن هنا نقدم بعض الأمثلة مما رواه هؤلاء، يروي ابن تغري بردي ملخصاً لمجاعات عام ٤٢٨هـ فيقول:

«جلا من مصر خلق كثير لما حصل بها من الغلاء الزائد والجوع الذي لم يعهد مثله في الدنيا. فإنه مات أكثر أهل مصر، وأكل بعضهم بعضاً. وأظهروا على بعض الطباخين أنه ذبح عدة من الصبيان والنساء وأكل لحومهم، وباعها بعد أن طبخها وأكلت الدواب بأسرها... وبيع الكلب بخمسة دنانير والسنور بثلاثة دنانير...

وكان السودان يقفون في الأزقة يخطفون النساء بالكلاليب ويشرحون لحومهن ويأكلونها. واجتازت امرأة بزقاق القناديل بمصر وكانت سمينة، فعلّقها السودان بالكلاليب وقطعوا عجزها وقعدوا يأكلونها وغفلوا عنها. فخرجت من الدار واستغاثت فجاء الوالي وكبس الدار فأخرج منها ألوفاً من القتلى وقتل السودان»[(١)].

وفي عام ٤٤٠هـ انتشر الطاعون بالموصل والجزيرة والعراق، وبلغت الموتى ثلاثمائة ألف، وصُلي مرّة واحدة على أربعمائة نفس[(٢)].

وبين عامي ٤٤٨هـ و٤٤٩هـ عم الوباءُ والقحطُ مصر والعراق والشام وسائر أرجاء العالم الإسلامي، فأكل الناس الميتة من الحيوانات ونبشوا قبور الموتى من البشر. أما الأغنياء فكانوا يشترون الرمانة والسفرجلة بدينار[(٣)].

وفي عام ٤٧٠هـ انتشرت الأمراض في أرياف العراق وبلاد الشام[(٤)].

وفي عام ٥١١هـ غَلَت الأسعار وافتقدت الأقوات حتى بلغ سعر الكر من

---

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، ص ١٥ ــ ١٦.

(٢) ابن تغري بردي، **المصدر نفسه**، ص ٤٤.

(٣) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة**، ج ٥، ص ١٥ ــ ١٧.

(٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١١٧.

القمح أو الدقيق ثلاثمائة دينار، بل فُقد أصلاً ومات الناس جوعاً وأكلوا الكلاب والسنانير[1].

عمّ الفقر وتحدرت المصائب والأمراض سنة بعد سنة، وأصبحت سمةَ ميزت المجتمعات الإسلامية، وأسهمت إسهاماً بالغاً في إضعافها أمام الأخطار التي جذبتها روائح الضعف من الخارج.

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، ص ٢١٣.

الفصل السادس

فساد الحياة الاجتماعية

كان لانهيار وحدة التصور في الحياة الفكرية وشيوع المذهبية آثارهما في الحياة الاجتماعية. فقد انهار مفهوم الأمة الإسلامية وحلت محله مفاهيم العصبية العشائرية والإقليمية والمذهبية. حتى أن العصبية كانت بين أحياء المدينة الواحدة. وتطفح كتب التاريخ الأصلية بحوادث الشجار والفتن خلال هذه الفترة. من ذلك ما ذكره ابن الأثير عن الفتن التي نشبت بين أحياء بغداد في باب البصرة، وأهل الكرخ، وسوق المدرسة وغيرها... ويُضيف أن الفتن تكررت بين هذه الأحياء مرات عديدة، وأنه عام ٤٧٠هـ قُتل العديد وأحرقت المنازل «ورفع العامة الصلبان، وهجموا على الوزير في حجرته وأكثروا من الكلام الشنيع... وجرى من النهب والقتل والفساد أمور عظيمة»(١).

ولقد أصبحت الصفة العامة للحياة الاجتماعية هي الشغب والاضطراب. فلطالما تمرد العيارون واللصوص ـ حتى في قلب العاصمة بغداد ـ واحتلوا أحياءها واستعصوا على قوات الخلافة. ولطالما اشتبك العامة بغلمان الخليفة من الأتراك(٢).

ويتحدث ابن الأثير عن الفتن في دمشق عام ٤٦١هـ التي أدت إلى احتراق المسجد الأموي فيقول:

«وقع بدمشق حرب بين المغاربة أصحاب المصريين (أي الفاطميين)، والمشارقة (أي أصحاب العباسيين). فضربوا داراً مجاورة للجامع بالنار فاحترقت

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ١٧٠ ـ ١١٧.

(٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٠٣، ١١٣، ١٣٧، ١٣٨، ٢١٦، ٢٢٨.

واتصلت بالجامع، وكانت العامة تعين المغاربة. فتركوا القتال واشتغلوا بإطفاء النار في الجامع، فعظم الخطب واشتد الأمر، وأتى الحريق على الجامع فدثرت محاسنه وزال ما كان فيه من الأعمال النفيسة»[١].

وفي غمرة الفساد الذي ضرب الحياة الاجتماعية، انصرف المجتمع بمختلف هيئاته إلى الانشغال بقضاياه اليومية الصغيرة التي تدور حول الغذاء والكساء والمأوى والتنافس في التجارات واللهو وتلبية الشهوات. وانتشر النفاق وسقطت القيم وانهارت الأخلاق. وصار الحديث عن المثل العليا والقضايا العامة إما وسيلة ثقافية يتكسب بها الخطباء والوعاظ والمدرسون، أو مثاليات وخيالات يستخف بها الكثيرون ولا يعيرونها انتباهاً[٢]. وقد وصف المؤرخ أبو شامة مجتمع تلك الفترة فقال:

«كانوا كالجاهلية همة أحدهم بطنه وفرجه، لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً»[٣] كذلك وصف الرحالة المعاصر ابن جبير الأحوال الفكرية والاجتماعية في تلك الفترة مقارناً بينها وبين مجتمع المرابطين في المغرب فقال:

«وليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب لأنهم على جادة واضحة، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالة وشيع، إلا من عصم الله عز وجل من أهلها»[٤].

ورافق هذا الفساد مضاعفات في اللهو وفساد الأخلاق. فقد شاعت ألعاب مصارعة الحمام، وشاع الزنى وشرب الخمر، وانتشرت الملاهي والجواري والمغنيات إلى درجة ارتفعت من أجلها الشكاوى[٥].

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ٥٩.
(٢) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**.
(٣) أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ص ٧.
(٤) ابن جبير، **الرحلة** (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ)، ص ٥٥ ــ ٥٦.
(٥) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ١٠٥، ١١١.

أما الممارسات الدينية فقد اقتصرت على أداء الشعائر والعبادات واختفت آثار التوجيه الديني في العلاقات والمعاملات. وتطفح كتب التاريخ التي أرّخت لتلك الفترة بشواهد ذلك ومظاهره.

الفصل السابع

الانقسام السياسي والصراع السني ـ الشيعي

كانت وفاة السلطان ملكشاه عام ٤٨٦هـ/ ١٠٩٢م بدايةً لتفكك دولة السلاجقة حيث دب النزاع بين أبنائه، وانقسمت الدولة خلال السنوات الخمس التي تلت إلى خمس ممالك متنافسة هي: سلطنة فارس وعلى رأسها بركياروق الذي سيطر على بغداد. ومملكة خراسان وما وراء النهر وعلى رأسها سنجر. ومملكة حلب وعلى رأسها رضوان ابن تتش. ومملكة دمشق وعلى رأسها دقاق بن تتش. وسلطنة سلاجقة الروم وعلى رأسها قلج بن أرسلان. وفي عام ١١٠٤م انقسمت سلطنة فارس إلى قسمين.

وفي نفس الوقت تعرضت بلاد الشام إلى انقسام آخر، وظهرت وحدات سياسية عرفت باسم الأتابكيات: كأتابكية دمشق، وأتابكية الموصل. بعض هذه الأتابكيات صغير جداً لا يتعدى أسوار مدينة أو قلعة واحدة[١].

واستمرت علاقات الشك والريبة والطمع تحكم هذه الدويلات، فدخلت في صراعات وحروب تكاد لم تخل منها سنة واحدة، وانعكست هذه الصراعات على الرعايا من عامة المسلمين فكانوا يتعرضون للإيذاء والنهب والتفكك الاقتصادي والاجتماعي. وكثيراً ما استغل الأعداء من الخارج هذه الخصومات القائمة بين رؤساء الدويلات المسلمة، فهاجموا البلاد وفتكوا بأهلها، وهذا ما فعله الصليبيون عام ٥٠٩هـ[٢].

وفي داخل كل دولة من هذه الدويلات السياسية المجزأة، كان أمراء

---

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور، **الحركة الصليبية**، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٠.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

الجيش وكبار القادة يقودون الانقلابات والثورات ويبيعون ولاءهم للسلاطين حسب الأعطيات والهدايا. كذلك كان الجند حيث صارت الجندية عندهم وسيلة للارتزاق واستغلال فرص الاضطرابات للنهب والغنائم والعطايا. وهذه كلها من الظواهر التي تطفح بها كتب التاريخ المعاصرة آنذاك كابن الجوزي وابن الأثير وابن كثير وغيرهم.

كذلك استغلت قبيلة بني مزيد البدوية على الضفة الغربية لنهر الفرات ظروف الانقسام والتجزئة. فاتخذت بقيادة شيخها ـــ صدقة بن منصور بن دبيس بن مزيد الأسدي ـــ من مدينة الحلة مقراً لها عام ١١٠١م، وأقامت إمارة لها احترفت الغارة والنهب خلال فترات الاضطراب والفتن. ولم يتردد أمراؤها في محالفة الصليبيين فيما بعد[(١)].

ولقد تعاظمت شرور هذه الإمارة في زمن أميرها دبيس المتوفَّى عام ٥٢٩هـ. فقد شن حروباً عديدة على الخليفة العباسي في بغداد وفي المناطق المجاورة من العراق وبلاد الشام حيث وصفه ابن تغري بردي بقوله:

«وكان شر أهل بيته، يرتكب الكبائر ويفعل العظائم، ولقي منه الخليفة والمسلمون شروراً كثيرة، وأبطل الحج وأباح الفروج في رمضان. وكانت أيامه ٦٧ سنة إلى أن قتله السلطان مسعود السلجوقي في ذي الحجة لسنة ٥٢٩هـ»[(٢)].

أما أمراء الحجاز فكانوا يتلونون بين العباسيين والفاطميين، وكانوا يقتلون الحجاج ويأخذون أموالهم وخاصة أمير مكة محمد بن أبي هاشم[(٣)].

وإلى جانب هذا التفكك الداخلي، دخلت هذه الدويلات مع الدولة الفاطمية في صراع مرير استنفذ طاقاتها المادية والبشرية، فقد استطاعت الدولة الفاطمية منذ القرن الرابع الهجري أن توطد نفوذها في مصر وجنوب الجزيرة

---

(١) عاشور، **مصدر سابق**، ص ١١٥.

(٢) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، ص ٢٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

العربية، ومضت في سياستها الرامية إلى تقويض الخلافة العباسية واجتثاث الفكر الإسلامي السني واستبداله بالفكر الشيعي. وفي سبيل ذلك راح دعاتها في شرق العالم الإسلامي وغربه يدعون إلى إسقاط الحكومة السنية، ويبشرون بالعدل والرخاء اللذين سيعقبان دخول عامة المسلمين في طاعة الخليفة الفاطمي. واستطاع هؤلاء الدعاء التأثير في صفوف العامة والجيش، وتحريك الفتن حتى استطاعوا في عام ٤٥٠هـ القيام بانقلاب عسكري في بغداد نفسها بقيادة البساسيري الذي أعلن عزل الخليفة العباسي ودعا للخليفة الفاطمي، وراح يقتل قيادات السنة وعلماءها مدة عام كامل. ويصف عماد الدين الأصفهاني الأثر الذي أحدثه انقلاب البساسيري هذا فيقول:

«وفي هذه الفترة تمّت فتنة البساسيري، ودخل بغداد سادس ذي القعدة سنة ٤٥٠هـ. وخرج سادس عشر ذي القعدة سنة ٤٥١هـ. وكانت سنة سيئة كادت تكون لنور الله مطفئة، فإنه دعا إلى الدعي بمصر مصراً، ولم يجد الخليفة بمقره في دار الأمانة مقراً. . . وصلب البساسيري رئيس الرؤساء أبا محمد بن المأمون رسول الخليفة. . . وقتل أصحاب قريش بن بدران عبد الرزاق أبا نصر أحمد بن علي. . . واختل نظام الإسلام واعتلت دار الإسلام. وطالت غربة الإمام وهالت كربة الأنام»[1].

واستمر البساسيري يحكم بغداد باسم الفاطميين حتى قدوم السلاجقة الذين قضوا على فتنته هذه وأنقذوا الخلافة العباسية والعقيدة السنية. وهنا اتخذت الحكومة الفاطمية سياسة جديدة، إذ تحالفت مع الحركة الباطنية الإسماعيلية، ومضى الطرفان في تأليب عامة المسلمين وإثارة الفتن وتنفيذ الاغتيالات. وقد استغلّ مؤيدو الباطنية الانقسام الواقع في صفوف السلاجقة لتوطيد نفوذهم ونشر دعوتهم، فاستولوا عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٤م على قلعة «شاهدز» بالقرب من أصفهان وهي من القلاع الحصينة والمهمة في مناطق السلاجقة مما زاد في قوة الباطنية.

---

(١) عماد الدين الأصفهاني، **تاريخ دولة آل سلجوق**، اختصار الفتح البنداري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨)، ص ١٨.

وأصبحت هذه القلعة مركزاً للتخطيط ومنطلقاً للقضاء على من يناوىء دعوتهم أو يقف في طريقها[1]. لقد ذهب ضحية الاغتيالات الباطنية عدد كبير من رجال الدولة السلجوقية كالوزير نظام الملك وولده[2]، وفشل السلاجقة في القضاء على هذه الفرقة التي ظلت تثير الفتن وتنشر الرعب والفزع في أنحاء العالم الإسلامي الشرقي حتى قضى عليها المغول عام ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م.

أما في الجانب الغربي ــ بلاد الشام ــ فقد استمر مؤيدو الباطنية يبثون الرعب ويحيكون مؤامرات الاغتيال. وعندما احتل الصليبيون فلسطين والسواحل السورية راحت الباطنية والفاطميون يستعينون بأمراء الصليبيين وملوكهم ويعقدون معهم المحالفات ضد العالم السني. وقاموا ــ فيما بعد ــ بمحاولتين لاغتيال السلطان صلاح الدين الأيوبي الذي نجا من المحاولة الثانية بأعجوبة، ويروي أبو شامة تفاصيل هذه المحاولة الشريرة. فيذكر أن مؤيدي الباطنية أرسلوا جماعة من أتباعهم، تنكروا بزي الجنود ودخلوا في جيش صلاح الدين أثناء محاصرته لحصن عزاز في شمال سوريا، فباشروا الحرب وأبلوا فيها أحسن بلاء. وبينما كان السلطان يدير الحرب من خيمته إذ وثب عليه أحد الباطنيين، وضربه بسكين في رأسه فأصابت خوذة الحديد، وانزلقت إلى خده فجرحته. وحينما رأى الباطني فشل ضربته هجم على السلطان فجذب رأسه إلى الأرض وركبه لينحره، فسارع أحد مساعدي السلطان وهو سيف الدين بازكوج وضرب الباطني بسيفه فقتله. ثم انقض باطني آخر نحو السلطان فاعترضه الأمير داود بن منكلان الكردي وضربه بالسيف ضربة قاضية، لكن الباطني كان قد سبق الأمير داود بضربة جرحته في جبهته جرحاً أماته بعد أيام. بعد ذلك انقض باطني ثالث على السلطان فاعترضه الأمير علي بن أبي الفوارس وجماعة فقتلوه، ثم ظهر باطني رابع منهزماً فلحقوا به وقتلوه.

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، ص ٤٣٠ ــ ٤٣١.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٤١٨، ٢٠٤ ــ ٢٠٥.

ــ السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤.

أما السلطان فقد نقلوه إلى سرادقه والدم ينزف من خده. وتوقفت الحرب في ذلك اليوم، وخاف الناس من بعضهم البعض. واضطرب الجيش ولم يصدق أن السلطان حيّ وطالب برؤيته حتى أظهره أعوانه فسكت الجنود[1].

(١) أبو شامة: **الروضتين**، الجزء الأول، القسم الثاني، تحقيق د. محمد حلمي (القاهرة: ١٩٦٢). ص ٦٥٩ ـ ٦٦١.

الفصل الثامن

ضعف العالم الإسلامي أمام الهجمات الصليبية

في الوقت الذي كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من الفساد والضعف في ميادين الحياة المختلفة، ورؤساء العالم الإسلامي على حالهم من التفكك والصراع، دخل الصليبيون فأطاحوا بملك سلاجقة آسيا الصغرى واستولوا على عاصمتهم نيقية. ثم انحدروا إلى بلاد الشام وهددوا الأخوين ـ رضوان في حلب، ودقاق بدمشق ـ تهديداً بالغاً حتى اضطرا الدخول في طاعة الصليبيين وأداء الجزية. وقد رضيا بهذا الهوان لإنقاذ الرعية ولرعاية حرمة الوطن الإسلامي[١].

ثم تزايدت هجمات الصليبيين وسيطروا على أراض واسعة، فاستولوا عام ٤٩١هـ/١٠٩٧م على أنطاكية، ومضوا في زحفهم حتى بيت المقدس الذي سقط في أيديهم عام ١٠٩٨/٤٩٢. وفي كل مدينة أو قرية دخلوها اقترفوا المذابح الوحشية وأعملوا السيف في السكان، وخاضت خيولهم بدم الضحايا من الرجال والنساء والأطفال. حدث كل هذا والمسلمون يتلهون في منازعاتهم وخصوماتهم، فلم يقم السلاطين والأمراء بأي عمل لوقف هذا الزحف، وظلت جماعات الأمة مشغولة بشؤونها الصغيرة وقضاياها التافهة يتنافسون في ذلك ويتقاتلون[٢].

وتقدم لنا المصادر الإسلامية المعاصرة صوراً مفصلة مرعبة من مواقف الحاكمين وجماعات المسلمين وإيثارهم لأمورهم الخاصة على مواجهة الخطر الداهم. من ذلك ما ذكره الإمام ابن الجوزي في تاريخه ـ المنتظم ـ وابن الأثير

---

(١) د. حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، (القاهرة: ١٩٥٩) ص ٨٢، ٨٣.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٢، ص ١٥٨، ١٦٠، ١٦٢... الخ.

وغيرهما حين احتل الصليبيون الرملة والقدس وعسقلان وفتكوا بأهلها، وقتلوا في ساحات الأقصى سبعين ألفاً تقريباً من المجاورين والعلماء والطلاب والعباد والزهاد[1].

فعلى أثر هذه المذابح راح أهل الشام يستغيثون بالخلافة العباسية وأهالي الشرق. ويصف ابن الأثير وابن كثير ذهاب الوفد والطريقة التي قوبل بها والنتيجة التي انتهى إليها فيقولان: «وذهب الناس على وجوههم هاربين من الشام إلى العراق، مستغيثين على الفرنج إلى الخليفة والسلطان. ومنهم وفد بصحبة القاضي أبو سعد الهروي، فلما سمع الناس ببغداد هذا الأمر الفظيع هالهم ذلك وتباكوا. وقد نظم أبو سعد الهروي كلاماً قُرِئ في الديوان وعلى المنابر، فارتفع بكاء الناس. وندب الخليفة الفقهاء على الخروج إلى البلاد ليحرضوا الملوك على الجهاد. فخرج ابن عقيل وغير واحد من أعيان الفقهاء. فساروا في الناس فلم يفد شيئاً. فإنا لله وإنا إليه راجعون». وقال في ذلك أبو المظفر الأبيوردي شعراً:

مزجنا دمانا بالدموع السواجم ... فلم يبق منا عرضة للمراجم
وشرّ سلاح المرء دمع يريقُهُ ... إذا الحرب شبت نارها بالصوارم
فإيْهاً بني الإسلام إنّ وراءكم ... وقائع يلحقن الذرى بالمناسم
وكيف تنام العين ملء جفونها ... على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام أضحى مقيلهم ... ظهور المذاكي أو بطون القشاعم[2]
تسومهم الروم الهوان وأنتم ... تجرون ذيل الخفض[3] فعل المسالم
وتلك حروب من يغب عن غمارها ... ليسلم يقرع بعدها سن نادم
يكاد لهن المستجين بطيبة[4] ... ينادي بأعلى الصوت يا آل هاشم:

---

(١) ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، ج ٥، ص ٢١.

(٢) المذاكي: جمع مذكاة وهي الخشبة التي يذبح عليها الخروف، من الفعل يذكي. بطون القشاعم: بطون الوحوش والسباع.

(٣) الخفض: الترف والنعيم.

(٤) طيبة: اسم من أسماء المدينة المنورة. والمقصود أن الرسول ﷺ ساكن المدينة قد أذهله=

أرى أمتي لا يشرعون إلى العدا رماحهم والدين واهي الدعائم
ويجتنبون النار خوفاً من الردى ولا يحسبون العار ضربة لازم
أيرضى صناديد الأعاريب بالأذى ويفضي إلى ذل كماة الأعاجم
وليتهم إذ لم يذودوا حمية عن الدين ضنوا غيرة بالمحارم
وإن زهدوا في الأجر إذ حمي الوغى فهلّا أتوه رغبة في الغنائم[1]

ويروي ابن تغري بردي أن آخراً قال:

أحل الكفر بالإسلام ضيماً يطول عليه للدين النحيب
فحق ضائع وحمى مباح وسيف قاطع ودم صبيب
وكم من مسلم أمسى سليباً ومسلمة لها حرم سليب
أمور لو تأملهن طفل لطفّل في عوارضه المشيب
أتسبى المسلمات بكل ثغر وعيش المسلمين إذاً يطيب
فقل لذوي البصائر حيث كانوا أجيبوا الله ويحكم أجيبوا

ويضيف ابن تغري بردي أن شعراء وخطباء أُخر استمروا يستثيرون الهمم، ويجتمعون بالهيئات الرسمية والشعبية ولكن دون نتيجة، وقد علق على هذه النتيجة بقوله: (والمقصود أن القاضي ورفقته عادوا من بغداد إلى الشام بغير نجدة ولا حول ولا قوة إلا بالله)[2].

وتقدم لنا المصادر الإسلامية صوراً أقبح من تقاعس الخلفاء والسلاطين أمام الفظائع التي ارتكبها غزاة الصليبيين في القدس وسواحل سوريا ولبنان، فقد جمع أحد الوفود المستنجدة كيساً كبيراً مليئاً بقحف الجماجم وشعر النساء والأطفال، ونثرها بين يدي المسؤولين، فكان جواب الخليفة لوزيره: (دعني أنا في شيء أهم من هذا! حمامتي البلقاء لي ثلاث ليال لم أرها) فقد كان للخليفة

= ما حدث فراح ينادي: يا آل هاشم للقيادة العباسية وينعى على أمته أنهم لا يهبون لنصرة الدين ودفع الأذى.

(١) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ١٥٦، ١٥٧.

(٢) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، ص ١٥٢.

حمامة بلقاء اللون مدرّبة على الغَلَبة ونقر الحمام. وهذه كانت لعبة شائعة بين الناس وكان الخليفة مولعاً بها ويماثله الأغنياء والطبقات العالية[1].

وفي نفس العام الذي نزلت فيه الكارثة بالمدينة المقدسة، كان سلاطين السلاجقة الثلاثة أبناء ملكشاه: محمد وسنجر وبركياروق يتحاربون من أجل النفوذ والسّلطة. ففي ذي الحجة من العام نفسه دخل محمد بغداد وخطب له فيها، ثم سار إلى الري حيث وجد السيدة زبيدة والدة أخيه بركياروق فأمر بخنقها، وحارب بالوقت نفسه أخاه بركياروق في خمس معارك هائلة[2].

---

(١) لقد وقعتُ على هذه الحادثة خلال مرحلة البحث في أحد المصادر ونسيت أن أسجل اسم الكتاب والمؤلف على البطاقة. وأظنه كتاب ـ النجوم الزاهرة/ لابن تغري بردي. أو المنتظم لابن الجوزي، أو مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي.

(٢) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ١٥٧.

الباب الثالث
المرحلة الأولى لحركة التجديد والإصلاح

اشتدت الحاجة إلى تغيير الاتجاهات القائمة في المجتمع ومواجهة التحديات الزاحفة. وصار العالم الإسلامي أمام مصيرين لا ثالث لهما: فإما أن يغير أوضاعه تغييراً جذرياً من داخله، وإما أن يستسلم للتحديات التي تنذر بتدميره والإجهاز عليه.

ولقد مرت عملية التغيير بمرحلتين:

الأولى: اتخذت طابعاً سياسياً قادتها حكومة السلاجقة، ووجهتها جماعات الشافعية الأشاعرة، لكن هذه المرحلة لم تبلغ مداها المطلوب.

أما المرحلة الثانية: فقد بدأت في ميدان القيم والمعتقدات وتطبيقاتها في الداخل بدل الانجرار وراء مضاعفات هذا الضعف في الخارج. استمرت هذه المرحلة حتى بلغت مداها في إخراج أمة مسلمة معافاة إلى حد ما، استطاعت دحض المحتلين من الصليبيين ودفع تحديات الباطنية وتحرير المقدسات.

وكان نجاح المرحلة الثانية يتوافق مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] وذلك هو الذي يتفق مع قوانين قيام المجتمعات وانهيارها. فالذي كان يحول دون ظهور القيادة الواحدة القوية هو بقاء القيادات الضعيفة المتعددة مقيدة بقيم العصبية والجاه الفردي والمكانة الاجتماعية والرغبة في الهيمنة والتصرف بالمقدرات العامة. والذي كان يحول دون ظهور أفكار الولاء للأمة الإسلامية الواحدة هو بقاء الجماعات مقيدة بأفكار الولاء للعصبيات العائلية والإقليمية والمذهبية. والذي كان يحول دون رسوخ فكرة التضحية هو بقاء الأفراد والجماعات مقيدين باتجاهات الحرص على المكاسب والمتع الدنيوية. وما من طلب إصلاحي عام إلا وكان يحول دون تحقيقه وجود فكرة مضادة أو قيمة مناقضة تقيد عقول الأفراد والجماعات، وتوجه سلوكهم وتشكل علاقاتهم.

وفيما يلي استعراض لكل من محاولتي الإصلاح والتجديد المشار إليهما أعلاه:

الفصل التاسع

المحاولات السياسية للإصلاح

يمكن أن نحدد الفترة التي تسلم بها السلاجقة مهام الإدارة في بغداد بدايةً للمحاولات الأولى التي قام بها الأشاعرة الشافعية في عملية الإصلاح والتجديد. إذ يُستفاد من أخبار هؤلاء الشافعية الذين عملوا في ظل القيادة السلجوقية أنه منذ زحف السلاجقة إلى بغداد لاستنقاذ الخلافة العباسية من انقلاب البساسيري ومؤامرات الدولة الفاطمية، أخذوا يمرون في عملية تغيير أدت إلى اتساع أهدافهم خارج إطار الانتماء المذهبي لما شاهدوه من ضخامة التحدي الفاطمي بجناحيه الفكري والعسكري، ولذلك راحوا يواجهون هذا التحدي بوسيلتين:

الأولى: السلاح الفكري ونشر العقيدة.

والثانية: قيام المؤسسات التي تجسد هذه العقيدة في واقع الحياة.

ولتنفيذ متطلبات الوسيلة الأولى، كانت تلك الجهود المشهورة في إقامة الجامعات والمدارس في المدن والقرى والتي عرفت باسم ـ المدارس النظامية ـ نسبة إلى الوزير نظام الملك الذي شغل منصبه لمدة ثلاثين عاماً تواترت خلالها أخبار تفانيه في سبيل مبادئه التي آمن بها. وتدل أخبار نظام الملك هذا على أنه كان حصيف الرأي بعيد النظر، حسن التدبير. وأنه لم يكن يتعصب لمذهب بعينه وإنما كان منفتحاً على الجميع، يحترمهم ويحاول ما استطاع تجميع جهودهم والاستفادة منهم. وكان مجلسه عامراً بالعلماء والفقهاء، فلما قيل له: «إن هؤلاء شغلوك عن كثير من المصالح» قال: (هؤلاء جمال الدنيا والآخرة، ولو أجلسهم على رأسي لما استكثرت ذلك)[1]. وتدل سيرته على أنه

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، أخبار عام ٤٨٥ هـ، ص ١٤٠.

كان متديناً مخلصاً. فقد كان من أخلاقه أنه ما جلس قط إلا على وضوء، ولا توضأ إلاّ صلى النافلة. وكان يقرأ القرآن ولا يتلوه إلا مستنداً إعظاماً له، ويستصحب المصحف أينما توجه، وإذا أذّن المؤذن أمسك عن كل عمل وأجابه، وكان يصوم الاثنين الخميس ويفتح بابه لكل مظلوم، ويستجيب لكل طارق ولو كان وقت طعامه[1].

وإلى جانب نظام الملك كان هناك عشرات الأشاعرة الذين تولوا أمور الإدارة والجيش والقضاء والحسبة، وآخرون تولوا أمور المدارس النظامية، من أمثال الإمام الجويني وأبي إسحاق الشيرازي، وأبي القاسم القشيري وأبي علي الفارندي، والإمام الغزالي والكيا الهراسي.

ولكن يبدو أن الأهداف الإسلامية للدولة السلجوقية كانت مقترنة بالخطر الفاطمي في بغداد، فلما زال هذا الخطر أخذت أهدافهم تتحول من أهداف عقائدية إلى أهداف دنيوية. ولقد برز ذلك بوضوح منذ أيام ملكشاه الذي أخذ يعارض مشروعات نظام الملك مؤثراً هيمنته الشخصية وهيمنة أسرته. ولقد انعكس هذا التحول على إدارة الدولة نفسها وعلى مواقف الآخرين منها. وصارت السلطة هدف أفرادها مما أدى إلى التنافس والقتال واقتسام الدولة مؤثرين مصالحهم الشخصية على القضايا العامة (كما مرّ معنا في الباب الثاني).

وإزاء هذا التحول، أخذت جهود نظام الملك وجماعته تصطدم بمعارضة السلطان ملكشاه لمشروعاتهم السياسية والإدارية فلمّا أخذوا في تنفيذ متطلبات الوسيلة الثانية، وصاروا يعينون العناصر التي نضجت وتأهلت لحمل مسؤولياتهم في مختلف القيادات والإدارات، أرسل ملكشاه إلى نظام الملك يعنفه ويتهمه بأنه يوزع المناصب على أبنائه وأحفاده ويقول: إن كنت شريكي في الملك ويدك في يدي في السلطنة فلذلك حكم. وإن كنت نائبي وبحكمي فيجب أن تلتزم حد التبعية. فرد نظام الملك: قولوا للسلطان: إن كنت علمت

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٠، أخبار عام ٤٨٥ هـ، ص ٢٠٩.

أني شريكك في الملك فاعلم؛ فإنك ما نلت هذا الأمر إلا بتدبيري ورأيي. أما يذكر حين قتل أبوه فقمت بتدبير أمره وقمعت الخوارج عليه من أهله وغيرهم... فلما قدت الأمور إليه وجمعت الكلمة عليه وفتحت له الأمصار القريبة والبعيدة، وأطاعه القاصي والداني أقبل يتجنّى لي الذنوب ويسمع في السعايات[1]!!».

منذ ذلك الوقت ــ أي منذ عام ٤٧٠ هـ ــ أخذت العلاقات تسوء بين الأسرة السلجوقية والأشاعرة الشافعية. وتركز الصدام حول علاقات السلطان ملكشاه بالوزير نظام الملك حتى انتهى الأمر بمقتل نظام الملك عام ٤٨٥ هـ واتهام ملكشاه بتدبير اغتياله[2].

ومهما كانت حقيقة اغتيال نظام الملك، فإن موته أنهى التحالف الذي كان قائماً بين الأشاعرة الشافعية كحركة فكرية وبين الإدارة السلجوقية كحركة سياسية. ولم يبق يحدو في ركاب السلاجقة إلا ذلك النفر من شيوخ الأشاعرة الشافعية الذين تبدلت أهدافهم بعد أن ذاقوا طعم المناصب، وتقلدوا الوظائف كالقضاء والحسبة والأوقاف والتدريس وصارت هذه الوسائل عندهم غايات، وتحولوا من دعاة مصلحين إلى مذهبيين محترفين يمالئون السلاطين للمحافظة على مكتسبات مذهبهم، وينافسون الآخرين بالشكل الذي عرضناه في الباب الأول من هذا البحث.

وخلال هذه التطورات أصاب الاستياء والقرف نفوس المخلصين، فأخذوا يعالجون قرفهم واستياءهم بطرق عديدة: منها العزلة السلبية وانتظار القضاء الإلهي في الآخرة. ومنها «الانسحاب» من بيئة الشبهات ومناصب الشهوات والاشتغال «بخاصة النفس» لمراجعة وتجديد ما بها من أفكار ومناهج، ثم «العودة» إلى المجتمع لاستئناف الإصلاح أو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

---

(١) **المصدر نفسه**، ج ١٠، ص ٢٠٥.

(٢) **المصدر نفسه**، السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٣٢٤.

وهذا الأسلوب الثاني هو الذي اختاره نفر على رأسهم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الذي استلهم منهاجه في الإصلاح من الأصول الإسلامية مباشرة، واستنار بخبراته الواسعة العميقة في تراث السلف الشامل.

الفصل العاشر

دور مدرسة أبي حامد الغزالي في الإصلاح والتجديد

من المؤسف أن المصادر لا تقدم لنا أفراد هذه المدرسة كمجموعة متكاملة تفاعلت مع تيارات زمانها وأحداث مجتمعها. وإنما تشير إلى بعض ما كان بين هؤلاء الأفراد من علاقات وتعاون. وهي تترجم لهم في كتب الطبقات المذهبية وفي الحوليات التاريخية(١).

ولما كان مؤسس هذه المدرسة ومرشدها الفكري والروحي هو الإمام أبو حامد الغزالي، فسوف نبدأ باستعراض حياته وأفكاره ومجهوداته، ثم ننتقل إلى ما كان له ولمدرسته الفكرية من أثرٍ في الأحداث التي جرت في ميدان الإصلاح والتجديد.

١ ـ حياة الغزالي:

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي عام ٤٥٠ هـ. ولقد أخذ علومه الأولية في بلدة طوس ثم رحل إلى نيسابور حيث تفقه على إمام الحرمين الجويني. وهناك ظهر ذكاؤه وتفوقه فاتخذه الجويني معيداً له. وفي هذه الفترة صنف الغزالي كتابه «المنخول» وعرضه على الجويني الذي علق عليه قائلاً:

---

(١) إن الطابع السياسي الفردي للمصادر التاريخية التي ركزت على تتبع حياة الخلفاء والسلاطين، والطابع المذهبي لكتب الطبقات المذهبية التي حصرت نفسها في تتبع حياة أعلام المذهب أو الطريقة قد قضى على وحدة كثير من الظواهر الاجتماعية التي شهدها التاريخ الإسلامي وأصبح من الصعب جداً ترميم الظاهرة التاريخية وإعادة بنائها لاسترجاع الصورة الكلية التي كانت عليها.

«دفنتني وأنا حي! هلا صبرت حتى أموت!؟».

والتحاق الغزالي بإمام الحرمين لا يمكن فصله عن طبيعة الغزالي نفسه وعن التيارات الفكرية آنذاك. فإمام الحرمين أشعري شافعي، والأشاعرة كانوا يتصدرون الاتجاهات الفكرية ولذلك كانوا أكثر جاذبية لنفس الغزالي الشاب ولعقله المتطلع إلى المعرفة والانتماء.

برز الغزالي بين الأشاعرة وما زال يشتهر حتى قربه الوزير نظام الملك وأسند إليه التدريس في المدرسة النظامية عام ٤٨٤ هـ، ولقبه بلقب زين الدين شرف الأئمة. فقدم إليه الطلاب من جميع الأرجاء، وأقبل عليه العلماء من مختلف المذاهب والفرق وتعجبوا من كلامه ونقلوه في مصنفاتهم[١]. كذلك صار لرأي الغزالي مكانه عالية في إدارات الدولة وولايات السلاطين، من ذلك حين توفي السلطان ملكشاه وطلب رأي الغزالي في تولية الملك محمود بن السلطان ملكشاه، حيث انفرد الغزالي بعدم جواز توليته لصغر سنه في الوقت الذي أجمع العلماء على جواز ذلك، ولكن الأمر جرى كما أفتى الغزالي وتولى بركياروق[٢].

ولكن تلك المنزلة لم تحجب الغزالي عن الشكلية التي ضربت كثيراً من رجال العلم والسياسة المشاركين في الحركة الإصلاحية التي قادها نظام الملك. ونظر في أهدافهم وأحوالهم فإذا العقيدة شعارات لصيد الجاه، والانتماء المذهبي أداة للمناصب والمكاسب. فاستخف بالجاه العريض الذي هو فيه، وقرر الانسحاب من صفوف التنظيم المذهبي ودور العلم التابعة للدولة. لقد فهم من حديث الرسول ﷺ: «**إذا رأيت شحاً مطاعاً، وهوى متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك ودعك من أمر العامة**»[٣] أن

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٣٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٩.

(٣) **سنن الترمذي**، ج ٨، كتاب التفسير: تفسير سورة المائدة (تحقيق عزت الدعاس) ص ٢٢٢ رقم ٣٠٦٠، ومثله **سنن أبي داود**، ج ٤، كتاب الملاحم، **وابن ماجه**، كتاب =

الخطوة الأولى للإصلاح هي «الانسحاب» من الاشتغال بالأمور العامة للاشتغال بخاصة نفسه بغية تحقيق أمرين:

الأول: مراجعة الأفكار والمعتقدات والتصورات التي تلقاها من مجتمعه المعاصر المليء بالمذاهب المتناحرة والفرق المختلفة، خاصة بعد تحققه من الفرق بين «الإسلام» الذي يتضمنه القرآن والسنة، وبين مفهوم «الإسلام» الذي ورثه عن أبويه أو أفرزته المذاهب والجماعات ورفعته إلى منزلة الإسلام وحجبت به الناس عن القرآن والسنة، وعطلت عقولهم عن الاجتهاد وعززت فيهم التقليد والتبعية المذهبية الحزبية، فكان من آثار ذلك كله أن اختلطت الأفكار والتصورات في عقول المعاصرين، وأحدثت فيهم ما تحدثه أخلاط الطعام من تسمم وتقيؤ ومرض، ولم يعد من سبيل للنجاة من هذا الاضطراب إلا بممارسة نوع من الحمية ــ بكسر الحاء وسكون الميم ــ الفكرية التي يعقبها محاولة اكتشاف الأفكار والتصورات الملائمة في ضوء الكتاب والسنّة.

والأمر الثاني: هو مراجعة الاتجاهات النفسية والأهداف الحقيقية التي اكتسبها خلال النشاط المذهبي، وهي اتجاهات ــ كما مر ــ كانت تدور حول تحكيم رجال المذهب لا تحكيم الإسلام، وتنحرف بالفرد من عبادة الله إلى عبادة النفس، ومن الزهد في الدنيا إلا التهالك عليها، ومنافسة الآخرين تحت شعار الدعوة إلى الإسلام، وتذل العالم وتحيله إلى لعبة بيد الحاكم.

أدرك الغزالي ذلك كله فمضى في الاشتغال «بخاصة نفسه» وعقله، ومال إلى الزهد والتصوف، فبدأ بصحبة الشيخ الفضل بن محمد الفارمذي الذي كان تلميذاً لأبي القاسم القشيري، والذي اشتهر في زمانه حتى صار مقصد طالبي الزهد والتصوف(١). غير أن الغزالي لم يلبث أن ترك جميع مناصبه وتوجه نحو الشام حيث قضى فيها عشر سنوات ينتقل بين دمشق وبيت المقدس والحجاز، تفرغ خلالها لمراجعة أفكاره ومعتقداته وتقويم سلوكه واتجاهاته النفسية، وأخيراً

= الفتن.

(١) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٦، ص ٢٠٩، ج ٥، ص ٣٠٤.

بلور لنفسه منهاجاً خاصاً استنارت به بصيرته وارتاحت إليه نفسه، وكتب ــ وهو في نشوة اطمئنانه ــ كتابه «المنقذ من الضلال».

. عاد الغزالي بعد هذه الرحلة الجسدية والفكرية إلى بغداد وعقد مجلس الوعظ والتدريس، وحدّث بكتاب «الإحياء» الذي وضعه خلال تجواله في بلاد الشام. ثم ترك بغداد إلى بلده طوس واشتغل بالتدريس والإرشاد. وفي هذه الفترة اتصل به الوزير فخر الملك بن نظام الملك، وحمله على التدريس ثانية في النظامية في نيسابور فدرّس بها مدة، ولكن العمل لم يعجبه فيها فعاد إلى طوس وابتنى لنفسه مدرسة بجوار بيته وخانقاه للصوفية. ولقد ركز أهدافه لتحقيق أمرين اثنين.

الأول: إخراج جيل جديد من العلماء والقادة العاملين الذين تتوحد أفكارهم بدل أن تتنابذ، وتتكامل جهودهم بدل أن تتصارع، وتخلص غايتهم لله وبما يتفق مع الرسالة الإسلامية.

والهدف الثاني: هو التركيز على الأمراض الرئيسة التي تنخر في الأمة من الداخل بدل الاشتغال بالمضاعفات الناتجة عن هذه الأمراض ومنها الأخطار الخارجية.

استمر الغزالي يوزع أوقاته بين التعليم والتأليف والعبادة حتى وفاته يوم الاثنين في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م.

ويبدو أن تجربته في الزهد قد أحدثت في شخصيته انقلاباً كاملاً. فقد قُدر لباسُه ومركوبه في نظامية بغداد ــ عندما كان عالماً مذهبياً ــ بخمسمائة دينار، فلما تزهد قُدّر ذلك بخمسة عشر قيراطاً، وعندما زاره أنوشروان (وزير الخليفة في طوس) قال له الغزالي: «زمانك محسوب عليك وأنت كالمستأجر فتوفرك على ذلك أولى من زيارتي».

فخرج الوزير وهو يقول:

«لا إله إلا الله. هذا الذي كان في أول عمره يستزيدني فضل لقب من ألقابه وكان يلبس الذهب والحرير، فآل أمره إلى هذا الحال!!».

ويصفه أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي فيقول:

«وقد زرته مراراً، وما كنت أحدث في نفسي مع ما عهدته في سالف الزمان عليه من الزعارة وإيحاش الناس والنظر إليهم بعين الازدراء والاستخفاف بهم كبراً وخيلاءً، واعتزازاً بما رزق من البسطة في النطق والخاطر والعبارة وطلب الجاه والعلو في المنزلة، أنه صار على الضد وتصفى من تلك الكدورات»[1].

ولم ينفرد الغزالي في اعتماد مبدأ «الانسحاب والعودة» هذا: وإنما صحبه نفر ممن عاشوا التجربة نفسها في صفوف المذهبيات وانتهوا إلى القناعات نفسها منهم:

إبراهيم بن المطهر الشباك الجرجاني الذي تتلمذ مع الغزالي على الإمام الجويني، وسافر معه إلى العراق والشام والحجاز ثم عاد إلى وطنه بجرجان، وأخذ بالتدريس في مدرسة بُنيت له خاصة ــ تماماً كما فعل الغزالي ــ حتى استشهد اغتيالاً عام ٥١٣هـ[2].

ومنهم أبو القاسم إسماعيل بن عبد الملك الحاكمي الذي تتلمذ مع الغزالي على الإمام الجويني، وصحبه وسافر معه إلى العراق والشام والحجاز، وكان شريكاً له في التدريس ودفن إلى جانبه عام ٥٢٩هـ[3].

٢ ــ منهج الغزالي في الإصلاح:

القواعد التي قام عليها منهج الغزالي في الإصلاح والتجديد ثلاث:

القاعدة الأولى: إن الأساس في وجود الأمة المسلمة هو إخراجها لحمل رسالة الإسلام إلى العالم كله. وحين قعد المسلمون عن تبليغ الرسالة امتلأت

(١) ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص ٢٩٤.
(٢) السبكي، **الطبقات**، ج ٦، ص ٢٠٨.
السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٣٦.
(٣) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٤٧. ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٢٠٩.

الأرض بالفتنة والفساد الكبير وأصبح المسلمون وغيرهم ضحايا هذا القعود.

وترتبط **القاعدة الثانية** بالأولى ارتباطاً متلاحماً. فما دام المسلمون مسؤولين عن حمل رسالة الإصلاح إلى العالم، وما داموا قاعدين عن حمل هذه الرسالة، فإنه من الواجب أن يجري البحث في أسباب هذا القعود من داخل المسلمين أنفسهم.

كذلك جاءت **القاعدة الثالثة** مكملة للقاعدة الثانية. فما دامت الحاجة ماسة إلى تلمس أسباب القعود، فإن الغاية من هذا التلمس يجب أن تستهدف التشخيص وتقديم العلاج لا مجرد توترات «سلبية» تقوم على التلاوم وتبادل الاتهام.

وبسبب هذا التصور، تميزت معالجات الغزالي لشؤون الإصلاح والتجديد بصفات عدة هي:

الصفة الأولى: خلو كتاباته من تحريض المسلمين على «جهاد» الصليبيين وأمثالهم من المغول. وخلوها من التنديد بوحشيتهم وجرائمهم التي كانوا يقترفونها في أطراف العالم الإسلامي.

والصفة الثانية: هي اعتماد النقد الذاتي. ولذلك لم يلجأ إلى تلمس التبريرات وإلقاء المسؤولية على القوى المهاجمة التي جذبتها عوامل الضعف وقابلية الهزيمة من خارج.

وهذا منهج في البحث يتفق مع المبدأ الإسلامي القائل: ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

والقائل كذلك: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنفال: ٧٣].

فكان الغزالي يعالج «قابلية الهزيمة» بدل التباكي على «مظاهر الهزيمة». تماماً كما دعا مالك بن نبي في زمننا الحاضر إلى البحث في «القابلية للاستعمار» بدل توجيه اللوم إلى «الاستعمار» فالمشكلة ــ كل المشكلة ــ حسب تصور الغزالي في فساد المحتويات الفكرية والنفسية عند المسلمين في أمور العقيدة

والاجتماع، وما سوى ذلك هي مضاعفات تزول بزوال المرض الأساسي.

والصفة الثالثة: التي اتصف بها منهج الغزالي في الإصلاح هي انطلاقه من منطلق إسلامي أصيل. فالغزالي لم يجعل منطلقه الأول هو البدء بالإصلاح السياسي أو العسكري أو ما شابه ذلك، وإنما جعله في الإصلاح الفكري والنفسي. وهذا مبدأ قرآني واضح ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. وهو منطلق عززته خبرات الغزالي نفسه بعد أن رأى بعينيه مصير الإصلاح السياسي الذي بدأ بقيادة السلاجقة، وبعد أن تجرع مرارة الخيبة والفشل اللذين تجرعهما مع أقرانه الذين شاركوا في المرحلة الأولى للإصلاح في ظل هذه القيادة.

بدأ الغزالي هذا التغيير بخاصة نفسه أولاً، ثم أخذ بتغيير ما بأنفس الآخرين، واستمر أصحابه وتلامذته في تطبيق هذا المنهاج، فكان من ثمار ذلك ظهور جيل نور الدين وصلاح الدين ــ كما سنرى ذلك. . . في مكانه.

والصفة الرابعة: إن الغزالي لم يعالج قضايا المسلمين باعتبارهم قومية منفصلة تصارع قوميات أخرى، وإنما باعتبار هذه القضايا بعض مضاعفات قعود المسلمين وعجزهم عن حمل واجبهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. ولذلك ركز على ضرورة تطهير المجتمع الإسلامي من الأمراض التي كانت تفترسه من داخل وعلى ضرورة إعداد المسلمين لاستئناف حمل رسالة الإسلام حتى تبلغ الدعوة أقصى العالم وتتوطد دعائم الإيمان والسلام فيه.

ومن الظلم الفادح للغزالي أن يُقال عنه أنه اختار الصوفية السلبية وانعزل عن الأحداث الجارية، فمثل هذا القول سببه التفكير الجزئي والنظر الظاهري اللذان لا يحيطان بمكونات الأحداث ولا ينفذان إلى مقدماتها ونتائجها. وهو جهل بالمنهج الذي اختاره الغزالي وبنى عليه عمله. ودليل ذلك أسباب:

الأول: إن الغزالي لم يستمر في انسحابه وعزلته وإنما عاد إلى الحياة

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٢، ٣٣٦.

العامة بعد أن غير ما بنفسه وأعاد تنظيم أفكاره وتصوراته.

والثاني: هو ما ترويه المصادر عن عزم الغزالي على المضي إلى يوسف بن تاشفين سلطان المغرب المرابطي لما بلغه من عدله ليحضه على النهوض بدار الإسلام، فبلغه موته وهو في الإسكندرية فقطع رحلته وعاد[1].

والثالث: هو أثره في محمد بن تومرت مؤسس دولة الموحدين في المغرب الذي سافر إلى بغداد وتتلمذ على الغزالي وغيره فتأثر بأفكاره وعاد ليطبقها في المغرب. وفي ذلك يقول ابن خلدون:

«ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره بذلك، فأراده عليه لما كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار الأرض من اختلال وتقويض أركان السلطان الجامع الأمة المقيم للملة، بعد أن ساءله عمن له من العصابة والقبائل التي يكون بها الاعتزاز والمنعة ونشأ بها يتم أمر الله في درك البغية وظهور الدعوة»[2].

لقد كان الغزالي عقلاً جباراً وبصيرة نافذةً، استوعب المشكلات التي عاصرها ابتداءً من أصولها العقائدية والتاريخية والاجتماعية، واتخذ لنفسه منهجاً يقوم على الاشتغال بالأمراض الأساسية التي نخرت في داخل المجتمع الإسلامي كما ذكرنا. والغزالي في تشخيص الأمراض المذكورة اتصف بأمرين:

الأول: أنه أدرك أثر التراث الذي تسلمه جيله من الأجيال السابقة والذي تكمن فيه جذور الانحرافات القائمة وأصول الإصلاح المنشود. فراح يبحث عما كان أصيلاً إسلامياً ثم أصابه الانحراف وما لم يكن أصيلاً من الإسلام، بل وفد إليه من الخارج. ثم محص الغزالي أكداس التراث العقائدي والاجتماعي الذي تناثرت أجزاؤه بين المذاهب الفقهية والفرق الصوفية والمذاهب الفلسفية والباطنية، واجتهد في استبعاد الغريب الضار واستبقاء الأصيل النافع ثم تنقيته من

---

(١) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ١٠٥، وكذلك ابن خلدون في تاريخه.

(٢) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، «العبر وديوان المبتدأ والخبر»، ج ٦، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بلا تاريخ)، ص ٢٢٦.

التشويه والتحوير الذي لحق به خلال المسيرة التاريخية للفكر الإسلامي. وخلال هذه المحاولة، لم يتردد الغزالي من أن يهوي بمعوله على ما كان دخيلاً، وأن يجتهد في اجتثاثه وتنقية الفكر الإسلامي منه ولو كانت منزلته في أرقى محافل المثقفين ودور العلم. وهذا ما فعله بالنسبة للأفكار الباطنية والفلسفة التي تسللت إلى الحياة الفكرية في ركاب العلوم الطبيعية والرياضيات والترجمة. كذلك لم يتردد من انتشال ما رآه أصيلاً صائباً ــ وإن هان أمره بين الناس ــ وهذا ما فعله بالنسبة للتصوف الذي آل أمره منذ زمن إلى الشكلية والانزواء في زوايا عوام الدراويش. وبعد ذلك كله أقام الغزالي من الأجزاء المنتقاة بناءً فكرياً عقائدياً وتربوياً استطاع من خلال إحياء علوم الدين ودفعها لتسري مرة ثانية في شرايين المجتمع الذي عاصره. لذلك لا بد من التنبيه إلى أنه من الخطورة أن يُعاد تفكيك البناء الفكري الذي ركبه الغزالي ثم يُقرأ قراءة جزئية حسب التخصصات أو الاتجاهات، كأن يقتطع الفقيه الجزء الخاص بالفقه، والمتصوف الجزء الخاص بالتصوف، والمشتغل بالفلسفة الجزء المتعلق بها وهكذا.

ولا بد من الانتباه إلى ظاهرة هامة في حياة الغزالي: وهي أن الرجل كان دائم التبدل في أفكاره وانتماءاته وأساليبه بسبب تبدل خبراته وقناعاته. والذين يجهلون هذه الطبيعة في الغزالي وأمثاله يختلفون في تقويمه وتصنيفه. فمنهم من يجعله متكلماً أشعرياً، ومنهم من يجعله صوفياً، ومنهم من يجعله فيلسوفاً، ومنهم من يجعله أصولياً، ويتراشقون ــ خلال ذلك ــ بعبارات الاتهام للرجل أو الدفاع عنه. ولكن الحقيقة أن الغزالي مرَّ بهذه المحطات حتى انتهى إلى طابعه الخاص الذي ميّزه عمن سواه، وأهّله لأن يلعب الدور الذي لعبه. وخلال مروره في كل محطة كان يعكس الآثار التي لوّنت فكره ومنهاجه؛ مثل تأثره بالقياس المنطقي كما يبدو ذلك في كتاب «**القسطاس المستقيم**» وتأثره ببعض مقولات الصوفية الخاطئة كتبنيه لمنهاج الإلهام في المعرفة كما يبدو من كتابه «**المنقذ من الضلال**» وبعض ما ورد في كتاب «**إحياء علوم الدين**». لذلك فمن الخطورة أن يعمم الباحث ما يأتي عليه من أخبار أو أفكار تتعلق بفترة معينة من

حياة الغزالي، أو بمرحلة من مراحل تطوره الفكري والنفسي ولو كان المصدر مما كتبه الغزالي نفسه.

والواقع أن الظروف التي أحاطت بالغزالي حددت مساره الفكري والاجتماعي إلى حد كبير. فلقد نشأ في عصر تباينت فيه المذاهب والفرق والاتجاهات إلى درجةٍ يصعب على أي مفكر مهما بلغ صفاء ذهنه وحدة ذكائه أن يستشرف عبرها المنهاج السليم، أو يتجاوزها ويتخطاها منذ البداية. كذلك نشأ في عصر اشتدت فيه الفروق الطبقية ومضاعفاتها وكان نصيبه أن يبدأ في طبقة الفقراء والأيتام. ولذلك كان عليه أن يبدأ من نقطة الصفر عبر مسار شاق بين المذاهب والجماعات والطبقات التي عاصرها، وأن يحط رحاله عند بعضها وينتمي إليها. ولكن فطرته كانت من النوع المزود بجهاز إنذار فكري واجتماعي حساس، فإذا لامس هذا الجهاز أدنى نقص في المذهب أو الجماعة أو الطبقة اهتز ونفر بصاحبه ليبحث عن اتجاه آخر أو طبقة أخرى. وقد دوّن الغزالي تجربته الفكرية في كتابه «**المنقذ من الضلال**» فذكر أنه قام بمراجعة كاملة لاتجاهات عصره الفكرية والتربوية. وأنه بدأ بعلم الكلام ــ وهو ما اشتهر به الأشاعرة ــ ثم انتقل إلى الفلسفة ثم درس مذهب الباطنية الإسماعيلية، ثم انتقل إلى الصوفية وطبق المنهج على نفسه قولاً وعملاً، ثم انتقد الصوفية التي عاصرها ثم بلور صوفية خاصة به وهناك إشارات إلى أنه في أواخر أيامه بدأ يعدل من منهاجه الصوفي الذي أشار إليه في كتابه «المنقذ» حيث راح يقيّده بالسنة. لكنه توفي خلال هذه المرحلة وصحيح البخاري على صدره كما يذكر ابن تيمية ومؤرخون آخرون[١]. ولو أن الغزالي وجد متسعاً من العمر لبرزت ثمار هذا الاجتهاد السلفي الجديد، ولكن الموت لم يمنحه هذا المتسع فقد توفي في عامه الخامس والخمسين أي في الفترة التي يصل فيها الإنسان إلى النضج الفكري ويبدأ العطاء الناضج ولله في خلقه شؤون وحكمة. المهم أن الغزالي خلال هذه الرحلة الفكرية كان مجتهداً يصيب ويخطىء، وهو في كلا الحالتين لا يفوته الأجر،

---

(١) ابن تيمية، **درء تناقض العقل والنقل**، ج ١، ص ١٦٢.

وكان صادقاً جسوراً في تحري الحقيقة وفي السعي لإصلاح الأمة الإسلامية وتجديد انطلاقها في التاريخ، وكان مضحياً باذلاً في سبيل ذلك كله. وهذا ما جعل ابن تيمية يحترم الرجل ويجدُّ في تبرئته مما نسب إليه، وإذا أتى على هنة من هناته تلمس له الأعذار من الظروف التي أحاطت به، وإذا أشار إليه أسماه «أبا حامد»، وإذا ناقشه تسامح إزاء ما علق بمنهجه خلال عبوره محطات الفلسفة وعلم الكلام والصوفية.

هذه هي السمات العامة التي ميزت منهاج الغزالي في الإصلاح والتجديد. أما ميادين هذا الإصلاح فكانت كما يلي:

٣ ـ تشخيص الغزالي لأمراض المجتمع الإسلامي المعاصر:

(أ) فساد رسالة العلماء:

القاعدة الأساسية ــ عند الغزالي ــ في صلاح المجتمع الإسلامي وفساده هي نوع العلاقة القائمة بين العقيدة والسياسة والاجتماع. فإذا كان هناك عقيدة صافية راسخة يدور في فلكها كل من السياسة والاجتماع، وارتقى العلماء الممثلون لهذه العقيدة إلى ما يجب أن يكونوا عليه من الإخلاص والتجرد والفهم، واحتلوا المكانة الأولى في التوجيه صلح المجتمع وانتظمت الحياة. أما حين تدور العقيدة في فلك السياسة، ويهبط العلماء الممثلون للعقيدة لتبرير ممارسات الموجهين للسياسة، فإن الخلل والفساد يتسربان إلى المجتمع حتى ينتهيا به إلى الانهيار والسقوط.

والأصل في ذلك أن الله سبحانه حين خلق الخلق، وخلق الدنيا والآخرة وخلق الجنة والنار، جعل الدنيا زاداً للمعاد ليتناول كل إنسان منها ما يصلح للتزود في طريقه للآخرة. فلو أن الناس تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت الخصومات ونشأت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به. فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات. ولذلك فهو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمور الناس في الدنيا. ومتى انتظمت أمورهم الدنيوية صح طريقهم إلى الآخرة.

وهكذا هي العلاقة بين الدين والدنيا لأن الدنيا مزرعة الآخرة. فالدين أصل والسلطان حارس. وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع[1]. ويضيف الغزالي أن هذه القاعدة هي التي حكمت الفترة المثالية في تاريخ الإسلام ـ عهد الخلافة الراشدة ـ لأن الخلفاء الراشدين كانوا علماء مهديين: علماء بالله تعالى، فقهاء في أحكامه. وكانوا مستقلين بالفتاوى في الأقضية، لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة. فتفرغ العلماء لعلم الآخرة وتجردوا لتربية الناس، وأعرضوا عن الفتاوى وما يتعلق بأحكام الخلق في الدنيا.

فلما انقضى عهد الراشدين تبدلت القاعدة، فصارت العقيدة تدور في فلك السياسة، حيث أفضت الخلافة إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام، فاضطر هؤلاء الحكام إلى الاستعانة بالفقهاء في جميع أحوالهم لاستفتائهم في أحكامهم. وكان قد بقي من العلماء التابعين من هو مستمر على سيرة الطراز الأول في ملازمة صفو الدين والمواظبة على سمت علماء السلف، ورفضوا التعاون مع هؤلاء الحكام. وهربوا في الوقت الذي استمرت حاجة الخلفاء إليهم لتولية القضاء والحكم. وقد انتبه لهذه الظاهرة أناس رأوا في العلم تجارة رابحة ووسيلة للتقرب من الخلفاء والولاة والحصول على الوظائف الكبيرة. فأقبلوا على دراسة الفقه والتخصص به ولكن لأهداف مغايرة للعقيدة وخدمة الدين.

«فرأى أهل تلك الأمصار عزّ العلماء وإقبال والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم. فاشرأبوا لطلب العلم توصلاً إلى نيل العز والجاه من قبل الولاة. فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة وتعرفوا إليهم وطلبوا الولايات والصلات منهم.

فمنهم من حرم ومنهم من أنجح. والمنجح لم يخل من ذل الطلب ومهانة الابتذال. فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين. وبعد أن كانوا أعزة

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ١٨.

بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم إلا من وفقه الله تعالى»[1].

واستمر هذا التبدل في أهداف العلم، فهبطت منزلة العلماء وقيدت ألسنتهم الأطماع، وانعكست نتائج ذلك على قيادات المجتمع الإسلامي وطبقاته حتى انتهت بهم في عصر الغزالي إلى الحرمان من الإرشاد والتوجيه الصحيح، ويصف الغزالي هذا المآل فيقول:

«أما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا. وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا. ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر والله المستعان على كل حال»[2].

ولقد خَلَص الغزالي من هذا الاستعراض التاريخي إلى نعت معاصريه من العلماء بأنهم علماء دنيا لا علماء دين، وعرف ما يعنيه بذلك فقال: «نعني بعلماء الدنيا علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها»[3].

(ب) آثار فساد رسالة العلماء وانتشار الشكلية الدينية في المجتمع الإسلامي:

ويضيف الغزالي أن هذا التبدل في الهدف والغاية لدى العلماء، أفرز فيهم عدداً من الأمراض الفكرية والنفسية التي زادت في تعطيل رسالتهم بين الناس، وقلبت هذه الوظيفة إلى عامل إفساد وتخريب. وهذه الأمراض هي:

أولاً: البعد عن قضايا المجتمع والاشتغال بقضايا هامشية لا طائل تحتها

ففي حين ركز علماء السلف على معالجة مشكلات الحياة الواقعية

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٤٢.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٥١.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٥٨ ــ ٥٩.

ومساعدة الحكم على إدارة شؤون المجتمع ومجابهة التحديات، فإن علماء عصر الغزالي قد انحرفوا إلى قضايا شكلية لا علاقة لها بحاجات العصر. ومضوا يتجادلون بها طلباً لإفحام المنافسين والاستئثار دونهم بالمال والجاه. وفي ذلك يقول الغزالي:

«فإن الصحابة رضي الله عنهم ما تشاوروا إلا فيما تجدد من الوقائع أو ما يغلب وقوعه كالفرائض. ولا نرى المناظرين يهتمون بانتقاء المسائل التي تعم البلوى بالفتوى فيها. بل يطلبون الطبوليات التي تسمع فيتسع مجال الجدل فيها كيفما كان الأمر».

«وأنت تعلم حرصهم على المحافل والمجامع ليس لله، وإن الواحد منهم يخلو بصاحبه مدة طويلة فلا يكلمه. وربما يقترح عليه فلا يجيب. وإذا ظهر مقدم أو انتظم مجتمع لم يغادر قوس الاحتيال منزعاً حتى يكون هو المتخصص بالكلام»[1].

ولكم تحسر الغزالي على حالة العلماء هذه وهو يردد هذين البيتين:

فقهاؤنا كذبالة النبراس ... هي في الحريق وضوءها للناس

خبر ذميم تحت رائق منظرٍ ... كالفضة البيضاء فوق نحاس[2]

ويرى الغزالي أن هذا الفساد الذي أصاب أهداف التعليم والعلماء قد جذب الدارسين للتخصص في العلوم الفقهية المذهبية وإهمال ما عداها من العلوم التي يحتاجها المجتمع والتي هي كذلك فرض يفرضه الدين:

«والفطن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق الأمر في فرض الكفاية لقدم عليه فرض العين. بل قدم عليه كثيراً من فروض الكفايات. فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة، ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالأطباء في

---

(١) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٤٤.
يشبه هذا حرص علماء عصرنا على المؤتمرات والندوات التلفزيونية والصحفية في الوقت الذي يتباغضون ويتقاطعون.

(٢) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٦، ص ٢٢٢.

أحكام الفقه، ثم لا نرى أحداً يشتغل به ويتهاترون في علم الفقه لا سيما الخلافيات والجدليات، والبلد مشحون من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع. فليت شعري كيف يرخص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة وإهمال ما لا قائم به؟ هل لهذا سبب إلا أن الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام وتقلد القضاء والحكومة والتقدم على الأقران والتسلط على الأعداء؟ هيهات هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس علماء السوء. فالله تعالى المستعان وإليه الملاذ في أن يعيذنا من هذا الغرور الذي يسخط الرحمن ويضحك الشيطان»[(١)].

ثانياً: التعصب المذهبي واختفاء الفضائل العلمية

من النتائج السلبية التي نتجت عن هوان العلماء والعلم قيام الخلافات والخصومات المذهبية. ولذلك حذر الغزالي طلبة العلم من الاشتغال بهذه الخلافات المحدثة فقال:

«وأما الخلافيات التي أحدثت في هذه الأعصار المتأخرة وأبدع فيه من التحريرات والتصنيفات والمجادلات ما لم يعهد مثلها في السلف، فإياك وأن تحوم حولها، واجتنبها اجتناب السم القاتل، فإنها الداء العضال. وهو الذي رد الفقهاء كلهم إلى طلب المنافسة والمباهاة... وهذا الكلام ربما يسمع من قائله فيقال: الناس أعداء ما جهلوا فلا تظن ذلك فعلى الخبير سقطت. فاقبل هذه النصيحة ممن ضيع العمر فيه زماناً وزاد فيه على الأولين تصنيفاً وتحقيقاً وجدلاً وبياناً، ثم ألهمه الله رشده وأطلعه على عيبه فهجره، واشتغل بنفسه... ودع عنك ما سواه والسلام»[(٢)].

ويرى الغزالي أن ظهور هذه الخلافات أفسد الفضائل العلمية، وأقام الجفوة بين علماء التخصصات المختلفة، وبخاصة تلك الجفوة التي قامت بين الفقهاء ـ أو علماء الظاهر ـ وبين المربين ـ أو علماء الباطن ـ مع أن علماء

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٢٢،

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٤١.

السلف كانوا متعاونين في هذا المجال يكمل بعضهم بعضاً. ويقدم إلغزالي مثلاً لذلك فيقول:

«كان أهل الورع من علماء الظاهر مقربين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب. كان الإمام الشافعي رضي الله عنه يجلس بين يدي شيبان الراعي كما يقعد الصبي في المكتب ويسأله كيف في كذا وكذا؟ فيقال له: مثلك يسأل هذا البدوي؟ فيقول: إن هذا وفق لما أغفلناه. وكان أحمد بن حنبل رضي الله عنه ويحيى بن معين يختلفان إلى معروف الكرخي ولم يكن في علم الظاهر بمنزلتهما وكانا يسألانه»[1].

ثم يقارن الغزالي هذه الفضائل العلمية التي تحلى بها السلف بما هو قائم بين فقهاء زمانه فيقول:

«فانظر إلى مناظري زمانك كيف يسود وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه وكيف يخجل به وكيف يجتهد في مجاحدته بأقصى قدرته، وكيف يذم من أفحمه طول عمره. ثم لا يستحي من تشبيه نفسه بالصحابة رضي الله عنهم في تعاونهم على النظر في الحق»[2].

ويتعجب الغزالي ممن ينتسب إلى إمام كالشافعي مثلاً ثم يخالف منهجه وأخلاقه فيقول:

«قال الشافعي رضي الله عنه: العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل. فلا أدري كيف يدعي الاقتداء بمذهبه جماعة صار العلم بينهم عداوة قاطعة»[3].

وراح يعدد «آفات المناظرة» والجدل الذي كان يثور بين رجال المذاهب، وآفات الأخلاق التي تفشت بينهم محللاً خطورتها في الدنيا والآخرة وما ورد في الحديث من التنديد بها، وهذه الآفات هي: الحسد والحقد والغيبة والتجسس

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

وتتبع عورات الناس والنفاق، والاستكبار عن الحق والرياء والجهد في استحالة قلوب الخلق[1].

ثالثاً: تفتيت وحدة الأمة وظهور الجماعات والمذاهب

يذكر الغزلي أن هذا التنابذ المذهبي والأخلاق المذهبية التي تفشت بين العلماء قد تطورت وانتشرت حتى أفرزت الجماعات المذهبية وفتتت وحدة المجتمع، وأشاعت التعصب بين طبقاته، لأن علماء المذاهب أرادوا أن يكون لهم في المجتمع جاه ومنزلة، فعمدوا إلى تجميع الأتباع حولهم وإلى تكوين جماعات خاصة بهم ربُّوها على التعصب لا على الفهم. ويفسر الغزالي هذه الظاهرة فيقول:

«التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس. وهو من آفات العلماء السوء، فإنهم يبالغون في التعصب للحق وينظرون إلى المخالفين بعين الازدراء والاستحقار فتنبعث منهم الدعوى بالمكافأة والمقابلة والمعاملة. وتتوفر بواعثهم على طلب نصرة الباطل، ويقوى غرضهم في التمسك بما نسبوا إليه، ولو جاءوا من جانب اللطف والرحمة والنصح في الخلوة لا في معرض التعصب والتحقير لأنجحوا فيه. ولكن لمّا كان الجاه لا يقوم إلا بالاستتباع، ولا يستميل الاتباع مثل التعصب واللعن والشتم للخصوم اتخذوا التعصب عادتهم وآلتهم، وسموه ذباً عن الدين ونضالاً عن المسلمين. وفيه على التحقيق هلاك الخلق ورسوخ البدعة في النفوس»[2].

وامتداد المذهبية المتعصبة إلى طبقات المجتمع أدى إلى حرمان الجماهير من الصلاح والاستقامة. وفي ذلك يقول الغزالي:

«إن العقائد التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد أو بمجرد كلمات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥ ــ ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١.

جدلية حررها المتعصبون للمذاهب وألقوها إليهم هي حجاب عن الاستقامة ومعرفة الحق»[1].

رابعاً: انتشار التدين السطحي والفئات التي مثلته:

ترتب على اختفاء العلماء الصادقين فساد العقيدة ونظم التربية وفقدان الصبغة الإسلامية للحياة الاجتماعية. وأصبح ما يتخيله الناس أنه انتشار للروح الإسلامية والتدين هو في الواقع غرور وشكليات، يمارسها أصحابها كأقنعة تخفي نواياهم الحقيقية، بينما هم مدفوعون بأهداف فردية شهوانية، وإنما اختلفت الوسائل باختلاف الحالة الاجتماعية.

ويصنف الغزالي الفئات التي مثلت هذا التدين الشكلي. فيذكر أنهم يتمثلون في: العلماء، وأرباب العبادة، والمتصوفة، وأرباب الأموال. ويمضي في شرح مظاهر الشكلية والاغترار بين كل فئة من هذه الفئات كما يلي:

الفئة الأولى: فئة العلماء:

وهؤلاء فقدوا صفة العالم المسلم الحقيقي، وصار العلم عندهم وسيلة لأغراض فردية. ولقد قسمهم الغزالي إلى فريقين يندرج تحت كل فريق عدة أصناف. أما **الفريق الأول**: فهم الذين حصلوا العلوم المهمة لكنهم قصروا في العمل بالعلم. وينقسم أفراد هذا الفريق إلى أصناف:

الصنف الأول: وأبرز صفات أفراد هذا الصنف التباري في تحصيل العلوم الشرعية والعقلية والتعمق فيها دون عناية بالتطبيق العملي، يصاحب ذلك جفاف بالروح وفقدان للتقوى ونسيان للآخرة[2].

الصنف الثاني: وهؤلاء أحكموا العلم وجدّوا في أداء الطاعات الظاهرة وتجنبوا المعاصي الظاهرة، إلا أنهم اتخذوا علمهم وعملهم سلماً للشهرة في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٣٧٦ ــ ٣٧٨.

البلاد وبين العباد. أي أنهم زيّنوا ظواهرهم ونسوا بواطنهم واشتغلوا بالأعمال وأهملوا النوايا[1].

الصنف الثالث: وهؤلاء أضافوا إلى علمهم وعبادتهم الظاهرة معرفة بالأخلاق الباطنة المذمومة التي تصيب العوام. وهم إذا أظهروا العجب أولوه بعزة الدين وإظهار شرف العلم. وهم لا ينفكون عن جمع شهوات الدنيا من اللباس والأثاث والقصور بقولهم لا يجوز للعالم أن يذل. فهم يطلبون عز الإسلام بالثياب الرقيقة الفاخرة والمراكب الفارهة. وينسون أن الإسلام قد عزّ زمن الرسول ﷺ بالزهد وإعطاء الدنيا للناس، وأن عمر بن الخطاب حينما عوتب في بذاذة لباسه عند قدومه إلى الشام فقال: (إنا قوم أعزنا الله بالإسلام فلا نطلب العز في غيره).

وهؤلاء يطلقون ألسنتهم في أقرانهم حسداً، ويقولون إن هذا غضب لدين الله. ويمارسون الرياء ويقولون إنهم يريدون إظهار العلم والعمل ليقتدي الناس بهم. وإذا تذلّلوا للسلاطين طمعاً في أموالهم ومنحهم يقولون إن ذلك شفاعة للمسلمين ودفع الضرر عنهم. وإذا قبلوا هباتهم يقولون نحن نقبل مالاً لا مالك له، ونريد أن ننفع به المسلمين[2].

الصنف الرابع: وهؤلاء أحكموا العلم وطهّروا الجوارح وزينوها بالطاعات، واجتنبوا ظواهر المعاصي، وتفقّدوا أخلاق النفس وصفات القلب من الرياء والحسد والحقد والكبرياء وطلب العلو. وجاهدوا أنفسهم لكنه بقي فيها شهوة طلب الذكر وانتشار الصيت، وطلب الثناء والمدح بالزهد والورع والعلم، والتقديم في المهمات والإيثار في الأغراض والتلذذ باجتماع المعجبين للإصغاء عند حسن اللفظ، وتحريك الرؤوس عند السماء، والفرح بكثرة الأصحاب والاتباع وحب التمييز بين الأقران، وكثرة المؤلفات والتصانيف. وأفراد هذا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧٨، ٣٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٩، ٣٨٠.

الصنف يحزنون إذا انفضّ الناس عنهم وانقطعوا عن مدحهم[1].

وهناك فريق من العلماء تركوا أهم العلوم وانصرفوا إلى غيرها فتقصروا عليها وصاروا مغترين بها، لاستغنائهم عن أصل العلوم، وإما لاقتصارهم عليها. ويضم هذا الفريق الأصناف التالية:

الصنف الأول: وهم الذين اقتصروا على علم الفتاوى في الحكومات والخصومات، وتفاصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الناس. ثم حصروا اسم الفقه بها وسموه «علم الفقه وعلم المذهب»، مهملين بذلك فقه الأخلاق والعقيدة وفقه النفوس وفقه العلاقات. وهؤلاء ضربهم الغرور والشكلية من ناحيتين: الأولى من حيث انصرافهم عن العلوم الأساسية التي تبلور العقيدة وترشد إلى الله، واشتغالهم بفروع الخلاف والمجادلة وإفحام الخصوم ورفض الحق لأجل الغلبة والمباهاة. فهم «طوال الليل والنهار في التفتيش عن مناقضات أرباب المذاهب والتفقد لعيوب الأقران والتلقف لأنواع التسبيبات المؤذية. وهؤلاء هم سباع الدنس طبعهم الإيذاء وهمهم السفه، ولا يقصدون العلم إلا لضرورة ما يلزمهم لمباهاة الأقران».

الصنف الثاني: وهم الذين اشتغلوا بعلم الكلام والمجادلة في الأهواء والرد على المخالفين، وتتبّع مناقضاتهم. فاستكثروا من معرفة المقالات المختلفة واشتغلوا بتعلم الطرق في مناظرة أولئك وإفحامهم. وهم قسمان: **قسم ضال، وقسم محق. فالقسم الضال** هم الذين يدعون إلى غير السنّة. **والمحق** هم الذين يدعون إلى السنّة. والغرور شامل لكلا القسمين. أما **الضال** فلغفلتهم عن ضلال علومهم أصلاً وهم فرق كثيرة. وأما **المحق** فلأنهم أخطأوا الوسيلة وظنوا أن الجدل هو من القربات إلى الله وإنه لا يتم لأحد دينه ما لم يفحصه بقواعد الكلام والجدل. والدوافع لكلا الفريقين هي طلب الرياسة وعز الانتماء والتلذذ بالغلبة وإفحام الخصوم[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨٠، ٣٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨١ ــ ٣٨٣.

الصنف الثالث: وهم الذين اشتغلوا بالوعظ والتذكير بدافع العجب والرياء وشدة الحرص على الدنيا. ومن أبرز صفاتهم التنافس والتحاسد. فلو أن أحدهم «ظهر من أقرانه من أقبل الخلق عليه وصلحوا على يديه لمات غماً وحسداً. ولو أثنى أحد من المترددين إليه على بعض أقرانه لكان أبغض خلق الله إليه». ومن صفاتهم تحسين أساليب الكلام ليتأثر المستمعون بهم ويمدحوهم. «وفرقة أخرى منهم عدلوا عن المنهاج الواجب في الوعظ وهم وعاظ أهل هذا الزمان كافة إلا من عصمه الله على الندور في بعض أطراف البلاد إن كان ولسنا نعرفه. فاشتغلوا بالطامات والشطح وتلفيق كلمات خارجة عن قانون الشرع والعقل طلباً للإغراب. وطائفة شغفوا بطيارات النكت وتسجيع الألفاظ وتلفيقها فأكثر همهم بالإسجاع والاستشهاد بأشعار الوصال والفراق وغرضهم أن تكثر في مجالسهم الزعقات والتواجد ولو على أغراض فاسدة. فهؤلاء شياطين الإنس ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل».

الصنف الرابع: وهم الذين اشتغلوا في علم الحديث. واستغرقوا في سماعه وجمع الروايات الكثيرة وطلب الأسانيد الغريبة العالية. وصار هدفهم اجتياز البلاد لمقابلة الشيوخ والتناهي بذلك كله دون أن يهتموا بفهم معاني الحديث والعمل بها، أو استخراج حلول لمشكلات العصر. وبذلك أهملوا الهدف الأساسي من الحديث وهو علاج القلوب والنفس، واشتغلوا بتكثير الأسانيد والسماع دون الفهم والحفظ والعمل والنشر. «فترى الصبي يحضر في مجلس الشيخ، والحديث يقرأ والشيخ ينام والصبي يلعب. ثم يكتب اسم الصبي في السماع فإذا كبر تصدى ليسمع منه. والبالغ الذي يحضر ربما يغفل ولا يسمع ولا يصغي ولا يضبط. وربما اشتغل بحديث أو نسخ، والشيخ الذي يقرأ عليه لو صحف وغير ما يقرأ عليه لم يشعر به ولم يعرفه. وكل ذلك جهل وغرور».

الصنف الخامس: وهم الذين أفنوا أعمارهم في الاشتغال بالنحو وفي صناعة الشعر وفي غريب اللغة دون أن يفطنوا إلى أن اللغة وسيلة وليست غاية،

وأن تعلمها يكفي بما يوصل إلى الغاية وهي فهم القرآن والسنّة واستخراج المعاني منهما[1].

الصنف السادس: وهم المتعمقون في اختراع الحيل الفقهية والذين يبررون ظاهر العمل الشرعي دون ربطه بالنوايا. مثل تبرئتهم الزوج من الصداق إذا سامحته زوّجته مع أنها قد تفعل ذلك بحثاً عن النجاة من مضايقته لا عن طيب خاطر[2].

الفئة الثانية: فئة أصحاب العبادة والعمل والمغرورون منهم أصناف هم:

الصنف الأول: وهؤلاء أهملوا الفرائض واشتغلوا بالفضائل والنوافل. ومن أبرز صفاتهم أنهم يُشغلون الناس وأنفسهم بقضايا بسيطة كالوسوسة في الوضوء والمبالغة في طهارة الماء.

الصنف الثاني: وهؤلاء أهملوا حقيقة الصلاة وروحها، واشتغلوا بالجدال حول حركاتها كالجدال حول النية هل يجب التلفظ بها أو التستر؟ وحول كيفية التكبير للصلاة ونسوا التحلي بمحتوى التكبير ذاته.

الصنف الثالث: وهؤلاء أهملوا فهم آيات القرآن في الصلاة وما تدعو إليه هذه الآيات، وغلبت عليهم الوسوسة في إخراج حروف الفاتحة «فلا يزال يحتاط في التشديدات والفرق بين الضاد والظاء، وتصحيح مخارج الحروف في جميع صلاته لا يهمه غيره ولا يتفكر فيما سواه ذاهلاً عن معنى القرآن والاتعاظ به وصرف الفهم إلى أسراره وهذا من أقبح أنواع الغرور. فإنه لم يكلف الخلق في تلاوة القرآن من تحقيق مخارج الحروف إلا بما جرت عادتهم في الكلام».

الصنف الرابع: وهؤلاء اغتروا بكثرة قراءة القرآن وربما يختمونه مرة في النهار والليل، بينما «لسان أحدهم يجري وقلبه يتردد في أودية الأماني. إذ

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨٥ ــ ٣٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

لا يتفكر في معاني القرآن لينزجر بزواجره، ويتعظ بمواعظه ويقف عند أوامره ونواهيه».

ويعلق الغزالي على هذا الصنف من أهل زمانه فيقول:

«نعم تلاوته إنما تراد لكيلا ينسى بعد حفظه، وحفظه يراد لمعناه، ومعناه يراد للعمل به والانتفاع بمعانيه، وقد يكون له صوت طيب فهو يقرأه ويلتذ به ويغتر باستلذاذه، ويظن أن ذلك لذة مناجاة الله تعالى وسماع كلامه وإنما هي لذته في صوته، ولو ردد ألحانه بشعر أو كلام آخر لالتذ به ذلك الالتذاذ».

الصنف الخامس: وهؤلاء اغتروا بالصوم وربما صاموا الدهر أو الأيام الشريفة وهم فيها لا يحفظون ألسنتهم من الغيبة وخواطرهم من الرياء، وبطونهم عن الحرام عند الإفطار، وألسنتهم بأنواع الهذيان الفضول طوال النهار، ومع ذلك فهم يظنون الخير فيما يفعلون.

الصنف السادس: وهؤلاء اغتروا بالحج، فيخرجون إلى الحج من غير خروج عن المظالم وقضاء الديون واسترضاء الوالدين وطلب الزاد الحلال، وقد يكررون الحج بعد أداء الفريضة ويضيعون في الطريق الصلاة والفرائض ولا يحذرون في الطريق من الرفث والخصام. وربما جمع بعضهم الحرام من خلال الغش والكذب والاغتصاب والخيانة، وأنفقه على الرفقاء في الطريق وهو يطلب به السمعة والرياء فيعصي الله أولاً في كسب المال الحرام ثم في إنفاقه بالرياء ثانياً.

الصنف السابع: وهؤلاء اقتنعوا بشكليات الوظائف الدينية وغفلوا عن محتواها. مثال ذلك: «من يؤذن ويظن أنه يؤذن لله. فلو جاءه غيره وأذن في وقت غيبته قامت عليه القيامة، وقال: لم آخذ حقي وزوحمت على مرتبتي. وكذلك قد يتقلد إمامة مسجد ويظن أنه على خير. وإنما غرضه أن يقال إنه إمام المسجد. فلو تقدم غيره وإن كان أورع وأعلم منه ثقل عليه».

الصنف الثامن: وهؤلاء اغتروا بمجاورة مكة أو المدينة ولم يراقبوا نواياهم وأهدافهم بل ظلت قلوبهم معلقة ببلادهم، ملتفتة إلى قول من يعرفهم: أن فلاناً

مجاور «وتراه يتحدى ويقول: قد جاورت بمكة كذا وكذا سنة. . . ثم إنه قد يجاور ويمد عين طمعه إلى أوساخ أموال الناس. وإذا جمع من ذلك شيئاً شح به وأمسكه ولم تسمح نفسه بلقمة يتصدق بها على فقير».

الصنف التاسع: وهؤلاء زهدوا بالمال وقنعوا بالأدنى من اللباس والطعام والمسكن، وظنوا بذلك أنهم أدركوا رتبة الزهاد. ومع ذلك فهم راغبون في الرياسة والجاه، إما بالعلم أو بالوعظ أو بمجرد الزهد. ومن وسائلهم ــ للفت الأنظار إليهم ــ تطاولهم على الأغنياء وتخشين الكلام معهم، والنظر إليهم بازدراء، وسوء الخلق مع الناس، والفرح إذا وصفوا بالولاية والتقوى.

الصنف العاشر: وهؤلاء حرصوا على النوافل وتهاونوا بالفرائض. ولم يلاحظوا أن ترك الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور، وأنه مثلاً يجب تقديم حاجة الوالدة على حاجة الوالد، ومن لا يفي ماله بنفقة الوالدين والحج فربما يحج وهو مغرور لأن تقديم حقهما على الحج أولى والحذر من الإيذاء أهم من الحذر من النجاسة.

الفئة الثالثة: فئة المتصوفة:

شدد الغزالي في نقد هذه الفئة حرصاً على إفراد التصوف السني الصحيح من ذلك الخليط المضطرب الذي شاع في زمنه تحت شعار التصوف، والذي غلب الغرور على فرقه أكثر من أية فئة أخرى. ولقد صنف الغزالي هذه الفئة إلى الأصناف التالية:

الصنف الأول: وهؤلاء كما ذكر الغزالي: «إنهم غالب متصوفة أهل الزمان إلا من عصمه الله» هم اغتروا بالزي والهيئة والمنطق، فشابهوا الصادقين من الصوفية في زيهم وهيئتهم، وفي ألفاظهم وإصطلاحاتهم وأحوالهم الظاهرة. لكنهم «لم يتعبوا أنفسهم قط في المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الخفية والجلية». بل ظلوا يتكالبون «على الحرام والشبهات وأموال السلاطين، ويتنافسون في الرغيف والفلس والحبة.

ويتحاسدون على النقير والقطمير، ويمزق بعضهم أعراض بعض مهما خالفه في شيء من غرضه».

الصنف الثاني: وهؤلاء صعُب عليهم الرضى بالملابس الرثة والمساكن البسيطة، فتزيّوا بزي الصوفية، ولبسوا من الثياب مما هو أرفع من الحرير وتنعموا بلذيذ الأطعمة، وظلوا يأكلون أموال السلاطين ولا يجتنبون المعاصي وينكرون على من لا يتبعهم.

الصنف الثالث: وهؤلاء ادعوا علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والأحوال، والوصول إلى القرب. بينما هم لا يعرفون من هذه الأمور إلا الأسماء والألفاظ، «وهم ينظرون إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين الازدراء فضلاً عن العوام. حتى أن الفلاح ليترك فلاحته، والحائك يترك حياكته، ويلازمهم أياماً معدودة، ويلتقف منهم تلك الكلمات المزيفة فيرددها كأن يتكلم عن الوحي ويخبر عن سر الأسرار، ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء. فيقول في العباد إنهم أجراء متعبون، ويقول في العلماء إنهم بالحديث عن الله محجوبون، ويدعي لنفسه أنه الواصل إلى الحق وأنه من المقربين. وهو عند الله من الفجار المنافقين. وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين»[1].

الصنف الرابع: وهؤلاء «رفضوا الأحكام وسووا بين الحلال والحرام» ذلك بأنهم ادعوا أن الله استغنى عن عملهم وأن العمل بالجوارح لا وزن له وإنما النظر إلى القلوب. وادعوا أن قلوبهم والهة بحب الله وواصلة إلى معرفته، وأنهم إنما يخوضون في الدنيا بأبدانهم وقلوبهم عاكفة في الحضرة الربوبية. يقول الغزالي عنهم: زعموا أنهم ارتقوا عن رتبة العوام واستغنوا عن تهذيب النفس بالأعمال البدنية ورفعوا أنفسهم على درجة الأنبياء.

الصنف الخامس: وهؤلاء تركوا الأعمال كلية واشتغلوا بتفقد القلب. وصار أحدهم يدعي المقامات من الزهد والتوكل والرضى والحب من غير

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩١ ــ ٣٩٣.

الوقوف على حقيقة هذه المقامات وشروطها وعلاماتها وآفاتها. فمنهم من يدعي الوجد والحب لله تعالى ويتخيل في الله خيالات هي بدعة أو كفر، ويتعارف ما يكره الله عز وجل، ويؤثر نفسه على أمر الله.

الصنف السادس: وهؤلاء ضيّقوا على أنفسهم في أمر القوت حتى طلبوا منه الحلالَ الخالص، وأهملوا تفقد القلب والجوارح في غير هذه الخصلة الواحدة. ومنهم من أهمل الحلال في مطعمه وملبسه ومسكنه وأخذ يتعمق في غير ذلك.

الصنف السابع: وهؤلاء ادعوا حسن الخلق والتواضع. فتصدوا لخدمة الصوفية وجمعوا حولهم قوماً تكلّفوا بخدمتهم. واتخذوا ذلك شبكة للرياسة وجمع المال من المتبرعين والمحسنين والسلاطين بينما هم يهملون جميع ما أمر الله تعالى ظاهراً وباطناً.

الصنف الثامن: وهؤلاء اتخذوا البحث في علوم المجاهدة وتهذيب الأخلاق وتطهير النفس. وصاروا يتعمقون بالفحص عن عيوب النفس ومعرفة خدعها. وينمقون الكلام والمصطلحات فيصنفون آفات النفس إلى عيب، وعيب العيب وغير ذلك من الكلام النظري الذي لا يصاحبه عمل ولا تطبيق.

الصنف التاسع: وهؤلاء اشتغلوا بالسلوك وانفتح عليهم باب من المعرفة ففرحوا به. وظنوا أنهم قد بلغوا الكمال وأن لهم فضلاً على غيرهم. ولم يمضوا حتى بلوغ الهدف.

الصنف العاشر: وهؤلاء سلكوا الطريق حتى قاربوا معرفة الله، فظنوا أنهم وصلوا وغلطوا بما أشرق عليه من أنوار الله وأسرار النفس حتى أصابتهم الدهشة فقال واحدهم: أنا الحق؛ وهذا غرور كبير[1].

وبعد هذا التصنيف لأصناف الصوفية ــ في زمانه ــ وصف الغزالي هذه الفئات المتصوفة جميعها بأنها مجرد أشكال وهياكل فارغة، وأنه لا حظَّ لها من

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩٤، ٣٩٥.

التصوف الحقيقي أبداً. وهي جميعها إحدى مظاهر السلبية التي ضربت الحياة الاجتماعية. ومما قاله في هذا المجال:

«إلا أن أكثر متصوفة هذه الأعصار لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال، ولم يحصل لهم أنس بالله تعالى وبذكره في الخلوة، وكانوا بطالين غير محترفين ولا شغولين، قد ألفوا البطالة واستثقلوا العمل واستوعروا طريق الكسب، واستلانوا جانب السؤال والكدية. واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد، واستسخروا الخدم المنتصبين للقيام بخدمة القوم. واستخفوا عقولهم وأديانهم من حيث لم يكن قصدهم من الخدمة إلا الرياء والسمعة وانتشار الصيت واقتناص الأموال بطريق السؤال تعللاً بكثرة الأتباع، فلم يكن لهم في الخانقاهات حكم نافذ ولا تأديب للمريدين نافع، ولا حجر عليهم قاهر. فلبسوا المرقعات واتخذوا في الخانقاهات متنزهات. وربما تلقفوا ألفاظاً مزخرفة من أهل الطامات فينظرون إلى أنفسهم وقد تشبهوا بالقوم في خرقتهم وفي سياحتهم وفي لفظهم وعبارتهم، وفي آداب ظاهرة من سيرتهم فيظنون بأنفسهم خيراً ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً... فهؤلاء بغضاء الله فإن الله تعالى يبغض الشاب الفارغ، ولم يحملهم على السياحة إلا الشباب والفراغ إلا من سافر لحج أو عمرة من غير رياء ولا سمعة، أو سافر لمشاهدة شيخ يقتدي به في علمه وسيرته، **وقد خلت البلاد عنه الآن، والأمور الدينية كلها فسدت وضعفت إلا التصوف فإنه قد انمحق بالكلية وبطل، لأن العلوم لم تندرس بعد**. والعالم وإن كان عالم سوء فإنما فساده في سيرته لا في علمه، فيبقى عالماً غير عامل بعلمه والعمل غير العلم. وأما التصوف فهو عبارة عن تجرد القلب لله واحتقار ما سوى الله. وحاصله إلى عمل القلب والجوارح ومهما فسد العمل فات الأصل»[1].

ويضيف الغزالي أن فرق المتصوفة جميعها في زمانه ــ إلا من رحم الله ــ قد جانبوا النهج الصحيح، فاستبدلوا الأشعار بالقرآن، والذكر بالشطح وأحدثوا

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ح ٢، ص ٢٤٩.

في التصوف ما جنح به إلى دائرة العصيان والزندقة. وفي ذلك يقول:

«وأما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية: أحدهما: الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة. حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب. فيقولون: قيل لنا كذا وقلنا كذا. ويتشبهون فيه بالحسين بن منصورالحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ويستشهدون بقوله: أنا الحق. وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: سبحاني! سبحاني! وهذا فن من الكلام عظيمٌ ضرره في العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحته وأظهروا مثل هذه الدعاوى. فإن هذه الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة عن الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء من دعوى ذلك لأنفسهم ولا عن تلقف كلمات مخبطة مزخرفة ومهما أنكر عليهم ذلك لم يعجزوا عن أن يقولوا: هذا إنكار مصدره العلم والجدل. والعلم حجاب والجدل عمل النفس، وهذا الحديث لا يلوح إلا من الباطن بمكاشفة نور الحق! فهذا ومثله مما قد استطار في البلاد شرره وعظم في العوام ضرره حتى من نطق بشيء منه فقتله أفضل في دين الله من إحياء عشرة. وأما أبو يزيد البسطامي (رحمه الله) فلا يصح عنه ما يحكى وإن سمع ذلك منه. فلعله كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه كما لو سمع وهو يقول: أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني. فإنه ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك إلاّ على سبيل الحكاية.

والصنف الثاني من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس لها طائل. وذلك إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر. وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة. ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أن يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما

أريدت لها، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه»[1].

الفئة الرابعة: فئة أرباب المال:

يعني الغزالي بهذه الفئة ـ الأغنياء من المسلمين ـ وخاصة أولئك الذين يحرصون على التدين والوصف بالصلاح. وأصل الانحراف عند هؤلاء ـ أو الغرور حسب تعْبير الغزالي ـ أنهم لم يعرفوا الحكمة الأساسية من المال، ولم يفهموا أولويات الإنفاق التي تفرضها الظروف والأحوال. فالحكمة من المال هي إرساء قواعد العدل الاجتماعي، وإعانة الناس على التحرر من شواغل المعيشة التي تعطل عن العبادة أو تحيلها إلى صور لا روح فيها. وأفضل درجات القرب إلى الله هو سد حاجة المحتاجين إلى درجة الكفاية التامة لا إلى درجة الكفاف. ولربما اقتضت متطلبات الكفاية والأمن الداخلي والخارجي للمجتمع الخروج من غالبية المال. والمغرورون من هذه الفئة ـ حسب فقه الغزالي ـ جانبوا هذا المبدأ، وصاروا يستعملون المال في مظاهر من التدين الشكلي المرائي الذي لا معنى له. وفي قراءتنا لمعالجات الغزالي لفئة المغرورين من أرباب الأموال لا بد من الانتباه إلى ملاحظات ثلاث:

الملاحظة الأولى:

إن الغزالي في تفضيله سد حاجات الفقراء على بناء المساجد وعلى الحج، وعلى النافل من الصلاة والصيام، إنما كان ينطلق من أصول إسلامية أساسية، كتلك التي وردت في سورة الماعون وحددت صفات المكذب بالدين بأنه الذي يدعُّ اليتيم (أي يقهره ويتسلط عليه) وأنه لا يحض على العدل الاجتماعي وكفاية المسكين وأنه يسهى عن إقامة مقولات الصلاة في واقع الحياة العملية، وأنه يمنع «الماعون». فأمثال هذا المكذب بالدين صلاتهم رياء ومداهنة يستحقون من أجلها «ويل». و«ويل» ـ حسب ما أخبر الرسول ﷺ ـ وادي في جهنم تتعوذ منه جهنم في اليوم سبعين مرة. و«اليتيم» ـ عند ابن عباس ـ لا يقتصر على الصغير الذي فقد أبويه أو أحدهما، وإنما يشمل الكبير الذي يُحرم القوة فيضيع حقه، أو

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٣٦، ٣٧.

يُحرم النصرة فيسهل استضعافه وظلمه. و«الماعون» ـ عند ابن عباس كذلك ـ كل ما يعين المسلم على التخلص من همومه ومشكلاته والتفرغ لدينه ومعاني صلاته وقراءته. وهل يعين المسلم على التفرغ لدينه أكثر من سد شواغل المعيشة ومتطلباتها وحاجاتها؟

الملاحظة الثانية:

إن الغزالي لم يقف في نقده عند الأغنياء، وإنما انتقد معهم الفقراء الذين أدرجهم في الصنف الخامس من المغرورين، لأنهم تقاعسوا عن العمل ورضوا بالعجز والكسل، وارتكسوا في زوايا الذكر، وقنعوا بما يلقى إليهم من فتات الطعام أو صدقات الأغنياء.

الملاحظة الثالثة:

إن الغزالي في تحليله لأصناف المغرورين كان يتجاوب بشكل ذكي وحكيم مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية في زمانه. فقد رأينا كيف استولت طبقة الأغنياء على كل شيء وصار يُجلب لها الثلج في الصيف من جبال لبنان وتنفق في حفلة زواج، أو حفلة طهور طفل ما يكفي الملايين من الجائعين، بينما كانت الأكثرية حين يفترسها القحط وارتفاع الأسعار لا تجد لدفع الجوع إلا أكل الموتى والحيوانات المحرّمة وافتراس بعضها البعض. ولقد تضاعفت مشكلات هذه الأكثرية بآثار الويلات التي كانت تنزل بها من جراء الاحتلال الصليبي وهجمات الباطنية، فتحول الملايين منها إلى لاجئين ونازحين. إن مجتمعاً يعاني مثل هذه الويلات لا يطلب الله منه زخرفة المساجد ولا حج البيت للمرة الأولى فكيف بتكرار الحج والعمرة بمرة بعد مرة[1].

---

(١) ليت فقهاء المسلمين في المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر يستلهمون هذا الفهم الغزالي، وهم يرون المسلمين تفترسهم البطالة والمجاعات وأزمات السكن وتجعلهم أهدافاً عزلاء للمبشرين والمغامرين وفساد الأخلاق وتجارة الأعراض والرق الأبيض. وليت مكرري الحج والمتنزهين في العمرة يجمعون ما ينفقونه في شراء الذهب والهدايا وركوب الطائرات والسيارات، ثم يوزعونه لضحايا العدوان في البوسنة وفلسطين =

ولنمضي الآن مع الغزالي وهو يصنف المغرورين من فئة أرباب الأموال كما يلي:

الصنف الأول: وهؤلاء حرصوا على بناء المساجد والمدارس والأربطة والقناطر وكتبوا أسماءهم عليها، وقد اغتر هؤلاء من وجهين: **الأول**: أنهم يبنونها من أموالٍ اكتسبوها من الرشاوى والظلم والنهب والجهات المحظورة. **والثاني**: أنهم ربما اكتسبوا المال من الحلال، ولكنهم في التركيز على بناء المساجد أصابهم الغرور لسببين: **الأول**: داء الرياء وحب الثناء. فإنه ربما يكون في جواره أو في بلده فقراء وصرف المال إليهم أهم وأفضل من بناء المساجد وزينتها وإنما يخف على هؤلاء الأغنياء الصرف إلى المساجد ليظهر ذلك للناس. **والثاني**: أنّه يصرف إلى زخرفة المسجد وتزيينه بالنقوش التي هي منهي عنها وشاغلة قلوب المصلين ومختطفة أبصارهم[(١)].

الصنف الثاني: وأبرز صفاتهم أنهم ينفقون الأموال في المحافل العامة ليشتهر أمرهم بين الناس، ويكثرون من الحج والعمرة ليوصفوا بالصلاح والتدين. وإلى ذلك يشير الغزالي بقوله:

«وربما يحرصون على إنفاق المال في الحج فيحجون مرة بعد أخرى، وربما تركوا جيرانهم جياعاً. ولذلك قال ابن مسعود: في آخر الزمان يكثر الحاج بلا سبب. يهون عليهم السفر ويبسط لهم في الرزق، ويرجعون محرومين مسلوبين، يهوي بأحدهم بعيره بين الرمال والقفار وجاره مأسور إلى جنبه لا يواسيه»[(٢)].

الصنف الثالث: وهؤلاء يشتغلون بجمع الأموال وكنزها بحكم البخل، ثم يشتغلون بالعبادات البدنية التي لا يُحتاج فيها إلى نفقة كصيام النهار وقيام الليل

= وأفريقيا وسوريا ولبنان وأمثالهم هنا وهناك في المسالخ البشرية المنتشرة في الأقطار الإسلامية.

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٣، ص ٣٩٦.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٣٩٧.

وختم القرآن. وأمثال هؤلاء يحتاجون للتخلص من البخل أفضل من الاشتغال بنوافل الصلاة والصيام. «ولذلك قيل لبشر: إن فلاناً الغني كثير الصوم والصلاة! فقال: المسكين ترك حاله ودخل في حال غيره. وإنما حال هذا إطعام الطعام للجياع والإنفاق على المساكين[1] فهذا أفضل له من تجويعه نفسه ومن صلاته لنفسه مع جمعه للدنيا ومنعه للفقراء».

الصنف الرابع: وهؤلاء غلبهم البخل فلا تسمح نفوسهم إلا بأداء الزكاة فقط، ثم إنهم يخرجونها من المال الرديء الذي يرغبون عنه. ويدفعونه للفقراء الذين يخدمونهم ويترددون في حاجاتهم، أو من يحتاجون إليه في المستقبل ليسخروه في خدمة أو من لهم عنده غرض، أو يسلمون ذلك إلى من يوصي به أحد الأكابر والوجهاء لينالوا منزلة عنده، أو ليقضي لهم حاجة في المقابل. وكل ذلك مفسدات للنية ومحبطات للعمل وصاحبه مغرور ويظن أنه مطيع لله تعالى وهو فاجر.

الصنف الخامس: وهم عوام الخلق وأصحاب الأحوال والفقراء الذين «اغتروا بحضور مجالس الذكر واعتقدوا أن ذلك يغنيهم ويكفيهم واتخذوا ذلك عادة. ويظنون أن لهم على مجرد سماع الوعظ دون العمل ودون الاتعاظ أجراً. وهم مغرورون لأن فضل مجلس الذكر لكونه مرغباً في الخير فإن لم يهيج الرغبة في الخير فلا خير فيه».

ويضيف الغزالي أن هؤلاء الذين يحضرون أمثال هذه المجالس «ربما تدخله رقة كرقة النساء فيبكي ولا عزم. وربما يسمع كلاماً مخوفاً فلا يزيد أن

---

(١) إن قول بشر هذا: «ترك حاله ودخل في حال غيره...» من أرقى أنواع الفهم للإسلام فالحال هنا يعني المسؤولية. إن الله حينما جعله غنيّاً جعل مسؤوليته الكبرى في كيفية استعماله المال. وهذا مبدأ يحتاج كل مسلم أن يفطن إليه. فالحاكم حاله أو مسؤوليته كيفية استعماله الحكم. وكذا كل إنسان.

يصفق بيديه ويقول: يا سلام سلم! أو نعوذ بالله! أو سبحان الله! ويظن أنه قد أتى الخير كله وهو مغرور»[١].

٤ ـ ميادين الإصلاح عند الغزالي:

لم يكتف الغزالي بتشخيص الأدواء التي ضربت المجتمع في زمانه وإنما جعل هذا التشخيص مقدمة لاستخلاص ميادين العلاج. وكذلك يمكن القول أن ميادين الإصلاح ـ عند الغزالي ـ اشتملت على الميادين التالية:

أولًا: العمل على إيجاد جيل جديد من العلماء والمربين:

رأينا فيما مر كيف رد الغزالي ـ أصل العلل في المجتمع الإسلامي إلى فقدان العلماء والمربين الذين يعملون للآخرة لا للدنيا. لذلك كانت الخطوة الأولى في التغيير والإصلاح هي استشعار الحاجة الشديدة لهذا النوع من العلماء، وتحديد المؤسسات والمناهج والأساليب والوسائل والشروط اللازمة لتخريجهم. ولدعم هذا المطلب راح الغزالي يتلمس شواهده في الواقع والسنة والتاريخ.

أما الواقع: فإن واقع المجتمع المعاصر وتشخيص أمراضه يكشف بوضوح على أن: «الداء العضال فقد الطبيب. فإن الأطباء هم العلماء وقد مرضوا في هذه الأعصار مرضاً شديداً عجزوا عن علاجه. وصارت لهم سلوة في عموم المرض حتى لا يظهر نقصانهم. فاضطروا إلى إغواء الخلق والإشارة عليهم بما يزيدهم مرضاً. لأن الداء المهلك هو حب الدنيا، وقد غلب هذا الداء على الأطباء فلم يقدروا على تحذير الخلق منه استنكافاً من أن يقال لهم: فما بالكم تأمرون بالعلاج وتنسون أنفسكم؟ فبهذا السبب عم على الخلق الداء وعظم الوباء وانقطع الدواء، وهلك الخلق لفقد الأطباء. بل اشتغل الأطباء بفنون الإغواء. فليتهم إذ لم ينصحوا لم يغشوا، وإذا لم يصلحوا لم يفسدوا. وليتهم سكتوا وما نطقوا»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٥١.

وأما السنة: فمثلها ما قاله الرسول ﷺ: «**إنكم أصبحتم في زمن كثير فقهاؤه، قليل قراؤه وخطباؤه، قليل سائلوه كثير معطوه، العمل فيه خير من العلم. وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير خطباؤه قليل معطوه، كثير سائلوه، العلم فيه خير من العمل**» ــ نقلاً عن الطبراني ــ حديث ضعيف[١].

وأما التاريخ فقد استعرض الغزالي التطور الذي أصاب منزلة العلماء ووظيفتهم ــ كما مر سابقاً ــ كذلك استعرض التطور الذي أصاب المصطلحات الإسلامية كمصطلح: العلم، والفقه، والتوحيد، والذكر، والحكمة، وخلص من ذلك إلى أن هذه المصطلحات كانت في عصر النبوة وعصر السلف الصالح ذات دلالات تختلف عما آلت إليه في زمانه[٢].

وانطلاقاً من ذلك كله، خلص الغزالي إلى وجوب إيجاد هذا النوع من العلماء وتحديد وظيفتهم وعلاقاتهم بالسلاطين.

«فالعلماء هم أطباء الدين. عليهم أن يطلبوا مرضى العقول والنفوس لعلاجهم لأنهم ورثة الأنبياء . والأنبياء ما تركوا الناس على جهلهم بل كانوا ينادونهم في مجامعهم ويدورون على أبواب دورهم في الابتداء. ويطلبونهم واحداً واحداً فيرشدونهم. فإن مرضى القلوب لا يعرفون مرضهم. . . وهذا فرض عين على العلماء، وعلى السلاطين كافة أن يرتبوا في كل قرية ومن كل محلة فقيهاً متديناً يعلم الناس دينهم. فإن الخلق لا يولدون إلا جهالاً فلا بد من تبليغ الدعوة إليهم في الأصل والفرع. والدنيا دار المرضى إذ ليس في بطن الأرض إلا ميت ولا على ظهرها إلا سقيم. ومرضى القلوب أكثر من مرضى الأبدان. والعلماء أطباء، والسلاطين قُوّام دار المرضى. فكل مريض لم يقبل العلاج بمداواة العالم يسلم إلى السلطان ليكف شره كما يسلم الطبيب المريض الذي لا يحتمي أو الذي غلب عليه الجنون إلى القيّم ليقيده بالسلاسل والأغلال،

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٨.

(٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٣٣.

ويكف شره عن نفسه وعن سائر الناس»[١].

وللعلماء الذين يقومون بوظيفة تطبيب الناس من مرض الدنيا شروط وصفات حددها الغزالي فيما يلي:

١ ــ أن لا يطلب العَالمُ الدنيا بعلمه.

٢ ــ أن تكون عناية العَالمُ بتحصيل العلم النافع في الآخرة المرغب في الطاعات مجتنباً العلوم التي يقل نفعها ويكثر فيها الجدل والقيل والقال.

٣ ــ أن يكون العَالِمُ غير مائل للترف في المطعم والمشرب والملبس والأثاث بل يؤثر الاقتصاد في جميع ذلك.

٤ ــ أن يكون العالم مستقصياً عن السلاطين محترزاً عن مخالطتهم.

٥ ــ أن لا يكون مسارعاً إلى الفُتْيَا بل يحترز في ذلك ما وجد إلى الخلاص سبيلاً.

٦ ــ أن يكون شديد العناية بتوبة اليقين.

٧ ــ أن يكون أكثر بحثه في علم الأعمال وعما يفسدها ويشوش الشكوك ويثير الشر[٢].

ولقد أسهب الغزالي في تحديد صفات العلماء المطلوبين لحمل رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وميز بين «علماء الآخرة» وبين «علماء الدنيا» أو «علماء السوء». وأطنب في التمييز بين أخلاق الطرفين العلمية والاجتماعية ونوع علاقاتهم مع السلاطين والعوام والأغنياء والفقراء، وميز بين أساليب الطرفين في الإرشاد والوعظ والمناقشة كل ذلك في ضوء الوظيفة الأساسية التي حددها الإسلام للعلماء[٣].

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤، ص ٥٠.

(٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤، ص ٥٨ ــ ٧٦.

(٣) الغزالي، **المصدر السابق نفسه**.

ثانياً: وضع منهاج جديد للتربية والتعليم:

اعتبر الغزالي نظام التعليم القائم نظاماً فاسد الأهداف والغايات لا يركز على خدمة أهداف الرسالة الإسلامية، وإنما غايته تخريج موظفين للدولة يتولون مناصب القضاء والإفتاء والأوقاف وغير ذلك ممن وصفهم الغزالي بأنهم «علماء دنيا» لا «علماء آخرة»، لذلك حرّم العمل في مدارس الدولة أو الدراسة فيها.

ولم يكتف بمهاجمة نظام التعليم القائم وإنما وضع منهاجاً بديلاً غايته تخريج «علماء آخرة» يخدمون أهداف الدين، ويحملون رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولقد طبق هذا المنهاج في مدرسته التي خص بها نفسه بعد عودته من الشام واستقراره في نيسابور، وأصبح هذا المنهاج نموذجاً احتذته المدارس الخاصة التي نشأت متأثرة بدعوته وأهمها المدرسة القادرية في بغداد التي لعبت دوراً رئيسياً ــ كما سنرى ــ.

وليس من أغراض هذا البحث الخوض في التفاصيل التربوية الدقيقة التي بلورها الغزالي في هذا المجال، وإنما نكتفي بتقديم خلاصة موجزة بمقدار ما يقتضيه العرض تاركين التفاصيل إلى كتاب آخر. ومن يريد هذه التفاصيل فليطالعها فيه[١]. أما مضامين الخلاصة الموجزة فهي كما يلي:

فلسفة التعليم عند الغزالي: الأساس الذي تقوم عليه فلسفة التعليم عند الغزالي هو تحقيق السعادة للإنسان. والسعادة المقصودة هنا هي السعادة الأخروية لأنها شاملة لكل ما هو مرغوب به. فهي بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل. وهي مؤبدة لا نهاية لها[٢].

ولبلوغ السعادة المنشودة لا بد من تظافر العلم والعمل بحيث ينتج عن هذا التظافر تغيير في السلوك. وما لم يتغير السلوك لم تحصل هذه السعادة. وإلى ذلك يشير الغزالي بقوله:

---

(١) راجع كتاب «تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية» ــ للمؤلف.

(٢) الغزالي، ميزان العمل (القاهرة: مكتبة الجندي)، ص ٤ ــ ١٣.

«فإن قلت فكم طالب رديء الأخلاق حصل العلوم فما أبعدك عن فهم العلم الحقيقي الديني الجالب للسعادة. فما يحصله صاحب الأخلاق الردية حديث ينظمه بلسانه مرة وبقلبه أخرى، وكلام يردده، ولو ظهر نور العلم على قلبه لحسنت أخلاقه»[1].

والسعادة الأخروية المنشودة وثيقة الصلة بالحياة الدنيا وبالسياسات التي توجه هذه الحياة. وهذه السياسات أربعة أنواع: **الأول**: سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم. **والثاني**: سياسة الخلفاء والولاة والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة ولكن على الظاهر فقط. **والثالث**: سياسة العلماء والحكماء وحكمهم على باطن الخواص فقط. **والرابع**: سياسة الوعاظ والفقهاء وحكمهم على باطن العامة فقط. ولا بد للسياسات الثلاث الأخيرة أن تبقى وثيقة الصلة بالسياسة الأولى (سياسة الأنبياء) حتى تبقى منتظمة حسب سنن الفطرة وحسب أوامر الله وتوجيهاته وهذا أمر يستدعي استمرارية التعليم واستمرارية رفعته واحتلاله مركز التوجيه والإرشاد في المجتمع. ولهذا كانت مهنة التعليم أشرف المهن. وفي ذلك يقول الغزالي: «فأشرف هذه السياسات الأربع بعد النبوة إفادة العلم وتهذيب النفوس»[2].

المنهاج عند الغزالي: امتاز المنهاج الذي وصفه الغزالي عن المناهج المعاصرة بأنّه تخطّى الجزئية التي أفرزتها المذهبية، فلم يقتصر ذلك المنهاج على علوم الفقه التي حددها المذهب، وإنما تكاملت فيه العلوم الدينية كلها كالتوحيد والتصوف والفقه. كذلك تكاملت فيه العلوم الدينية والمهن الدنيوية لأن العلوم ــ حسب مفهوم الغزالي ــ كلها إسلامية ولكنها تنقسم إلى قسمين: شرعية وغير شرعية. فالشرعية ما استفيد من الأنبياء، وغير الشرعية ما أرشد إليها العقل كالطب والحساب. والعلوم غير الشرعية فرض كفاية فلو خلا بلد

(١) الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٢٦ ــ ١٢٧.
(٢) **المصدر نفسه**، ص ١١٧ ــ ١١٨.

منها سارع إليه الهلاك[١]. ومن يقتصر على العلوم الدنيوية دون الشرعية يضيع عمره فيما لا ينفعه في الآخرة[٢]. ومن يقتصر على علوم الدين وحدها لا يفهم في الدين «إلا قشوره بل خيالاته وأمثلته دون لبابه وحقيقته. فلا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية. فإن العقلية كالأدوية للصحة والشرعية كالغذاء»[٣].

وتتطابق ميادين المنهاج عند الغزالي مع الميادين التي حددتها الأصول التربوية في القرآن الكريم والسنة الشريفة[٤]. وتدل مؤلفاته التي درّسها لطلابه أنه قد صنفها لتغطي الميادين الأربعة التالية:

الأول: بناء العقيدة الإسلامية. والهدف منه تكوين عقيدة واضحة حية تكون بمثابة الأيديولوجية التي تحدد مسار السياسات المختلفة وتوجهها. وهذا الميدان ليس هاماً للعامة ممن يشتغلون «بعبادة أو صناعة» وإنما يجب تركيز هذه العقيدة لطائفتين: «طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً، وحضوا في الفطرة بذكاء وفطنة» ولكنهم أشكل عليهم اعتقاد وثارت في طريقهم شبهة. «وطائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق»[٥].

وأوضح الكتب التي مثلت ميدان بناء العقيدة هو كتاب «الحكمة من مخلوقات الله عز وجل» ومن يطالع الكتاب يخال نفسه أمام طبيب مختص بالتشريح، أو فلكي عالم بالفضاء. فقد اشتمل على أبواب معنونة بـ «التفكير في خلق السماء وفي هذا العالم» و «في حكمة الشمس» و «حكمة القمر والكواكب» و «حكمة خلق الأرض» والبحر والماء والهواء والنار والإنسان. وتشكيل أجسام كل من الإنسان والبهائم والطيور والنحل والنبات وغير ذلك من المخلوقات.

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ١٧.
(٢) الغزالي، **أيها الولد**، ص ٢٢.
(٣) الغزالي، **ميزان العمل**، ص ١٢٤.
(٤) للوقوف على تفاصيل هذه الميادين راجع كتاب «**تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**» ـــ للمؤلف.
(٥) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، (بيروت: ١٩٦٩/ ١٣٨٨)، ص ٧٥.

ولقد عرض الغزالي هذه الموضوعات بأسلوب قائم على تشريح الأجسام وتحليل عمل الأجرام وبيان تناسق وظائف كل عضو بغية إبراز دقة الخليقة وحكمتها[1].

الميدان الثاني: هو ميدان تهذيب النفس والإرادة. وهدفه الارتقاء بالإنسان من مستوى الخضوع للشهوات والأهواء إلى مقام العبودية لله حيث يتحرر الفرد من الخضوع للشهوات أو الخوف، ويتصرف طبقاً لمراد الله سبحانه وتعالى عن قناعة ورضى. ولتحديد متطلبات هذا الميدان ووسائله وضع الغزالي أبحاثاً مطولة في التحليل النفسي ومراتب تطور النفس وأحوالها، والمؤثرات التي تؤثر في السلوك والفكر، والممارسات التي يجب أن يمر بها المتعلم. ولقد استقى الغزالي مكونات هذا المنهج من القرآن والسنة ومصادر تراث السلف وأوائل الصوفية التي تتسق مع الكتاب والسنة. ولقد طبق الغزالي هذا المنهج ـ في تهذيب النفس ـ على نفسه عندما هجر التدريس في النظامية وهجر الأهل والموطن والجاه أحد عشر عاماً حتى صفت نفسه، ثم طبقه على تلاميذه عندما عاد لبلده ليشتغل بتعليم الآخرين وتهذيبهم.

والميدان الثالث: هو دراسة العلوم الفقهية وما اشتملت عليه من أنظمة ومبادىء تتطلبها المعاملات الجارية والقضايا الحياتية القائمة والمتجددة، ولقد كانت دراسات هذا الميدان متحررة من التقليد المذهبي متصلة اتصالاً مباشراً بالقرآن الكريم.

والميدان الرابع: هو ميدان الحكمة أو الإعداد الوظيفي. ولقد أدرج الغزالي تحت هذا الميدان جميع السياسات والإدارات والمهن التي يحتاجها المجتمع المعاصر وكيفية توزيع الأفراد حسب استعداداتهم وقدراتهم. وأشار إشارة صريحة إلى أن علوم هذا الميدان لا تقتصر على ما عرفه الإنسان وإنما سيبرز الكثير منها في المستقبل بسبب تطور هذه الحياة وتجدد الحاجات.

ومن جهود الغزالي في هذا المجال كتاب «التبر المسبوك في نصيحة

---

(١) الغزالي، **«الحكمة من مخلوقات الله عز وجل»، في مجموعة: الرسائل الفرائد،** (القاهرة: مكتبة الجندي: ١٣٢٧).

الملوك» الذي أورد فيه أخباراً تظهر أهمية العدل، وسياسة السلطان، وسياسة الوزراء، مستشهداً بتاريخ الحكومات في فارس والروم وبتاريخ الخلفاء. وهذا الكتاب يشكل منطلقات معينة لتحديد مفهوم الإدارة الحكومية كما يتصورها الغزالي[1].

ومثله كتاب ــ سر العالمين ــ الذي تضمن بحوثاً فيما يجب أن تقوم عليه سياسات الحاكم في شؤونه العامة والخاصة، وعلاقاته بالولاة والأعوان وترتيب شؤون المهن المختلفة[2].

وتكشف أبحاث الغزالي في هذا الميدان عن إطلاع واسع وخبرات عميقة في ميدان الإدارة والسياسة والآثار التي تترتب على حسن الإدارة أو سوئها. كذلك بحث الغزالي في تقدم العلوم وتجددها، وفي نظريات التعلم وفي التطور الثقافي والتطور الذي يصيب المجتمعات عبر الزمان والمكان، وغير ذلك من أصول التربية سواء منها الاجتماعية أو العقائدية أو التربوية[3].

ولقد طبق الغزالي هذه الآراء التربوية في مدرسته التي أنشأها واستقل بالتدريس بها هو وبعض أصحابه، وكان لها أكبر الأثر في تخريج أنماط جديدة من الرجال أسهموا فيما بعد في الحركة الأصلاحية إسهاماً فعالاً.

ثالثاً: إحياء رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ عند الغزالي ــ هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهمة التي بعث الله لها النبيين جميعاً. وإذا أهمل علمه وعمله تعطلت رسالة الأنبياء واضمحل الدين، وفشت الضلالة وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد وخربت البلاد. وعندما غفل المجتمع عن هذه الوظيفة آل أمره إلى ما آل إليه من فساد وضعف. وفي ذلك يقول الغزالي:

«وقد كان الذي خفنا أن يكون. فإنا لله وإنا إليه راجعون. إذ قد اندرس

(١) الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٧).
(٢) الغزالي، **سر العالمين**، (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨).
(٣) ماجد عرسان الكيلاني، **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**، ص ١٥٢ ــ ١٧٤.

من القطب عمله وعلمه. وانمحت بالكلية حقيقته ورسمه، فاستولت على القلوب مداهنة الخلق وانمحت عنها مراقبة الخالق واسترسل الناس في اتباع الهوى والشهوات استرسال البهائم، وعز على بساط الأرض مؤمن صادق لا تأخذه في الله لومة لائم. فمن سعى في تلافي هذه الفترة وسد هذه الثلمة إما متكفلاً بعملها أو متقلداً لتنفيذها مجدداً لهذه السنة الدائرة ناهضاً بأعبائها، ومستثمراً في إحيائها كان مستأثراً من بين الخلق بإحياء سنة أفضى الزمان إلى إماتتها، ومستبداً بقربة تتضاءل درجات القرب دون ذروتها»[1].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ عند الغزالي ـ دوائر بعضها أوسع من بعض. **أولها**: أن يبدأ الفرد بنفسه ليصنع منها نموذج المؤمن المطلوب «فكن أحد رجلين إما مشغولاً بنفسك، وإما متفرغاً لغيرك بعد الفراغ من نفسك. وإياك أن تشتغل بما يصلح غيرك قبل إصلاح نفسك»[2].

وثانيها: أن يعلم أهل بيته. **وثالثها**: أن يدعو جيرانه. **ورابعها**: أهل محلته. **وخامسها**: أهل بلده. **وسادسها**: أهل المناطق الحضرية في البلاد عامة. **وسابعها**: أهل البوادي. **وثامنها**: الإنسانية كلها. وفي ذلك يقول الغزالي:

«فحق على كل مسلم أن يبدأ بنفسه فيصلحها بالمواظبة على الفرائض وترك المحرمات. ثم يعلم أهل بيته، ثم يتعدى بعد الفراغ منهم إلى جيرانه، ثم إلى أهل محلته، ثم إلى أهل بلده، ثم إلى أهل السواد المكتنف ببلده، ثم إلى أهل البوادي من الأكراد والعرب وغيرهم. وهكذا إلى أقصى العالم. فإن قام به الأدنى سقط عن الأبعد. ولا حرج به على كل قادر عليه قريباً كان أو بعيداً، ولا يسقط الحرج ما دام يبقى على وجه الأرض جاهل بفرض من فروض دينه»[3].

على أن الغزالي في هذه الدوائر خصّ السلاطين ببحث أسماه «باب أمر الأمراء بالمعروف ونهيهم عن المنكر». وبقدر ما كان الغزالي شديداً في نقد

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٠٢.
(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٩.
(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٣٦.

سياساتهم الاقتصادية ــ كما سنرى ذلك في مكانه ــ كان هنا عنيفاً في تحريض العلماء على الوقوف من الأمراء موقف الآمر الناهي مستهدفاً بذلك إرساء القاعدة التي يؤمن بها وهي أن «السياسة تدور في فلك العقيدة» وليس العكس. ولقد حشد في سبيل ذلك الأدلة الكثيرة من القرآن والسنّة، وأطنب في سرد قصص علماء السلف مع الخلفاء الراشدين والأمويين وأوائل العهد العباسي. فهذا سفيان الثوري يكتب إلى هارون الرشيد: «من العبد المذنب سفيان بن سعيد المنذر الثوري إلى العبد المغرور بالآمال هارون الرشيد الذي سلب حلاوة الإيمان»(١). وهذا عطاء بن أبي رباح يكلم الوليد بن عبد الملك حين سأله أن يحدثه فيقول: «بلغنا أن في جهنم وادياً يقال له هبهب أعده الله لكل إمام جائر في حكمه، فصعق الوليد من قوله»(٢). وهذا الحسن البصري يصيح بعامر الشعبي حين ألان الحديث للحجاج فيقول: «إليك عني يا عامر! يقول الناس عامر الشعبي عالم أهل الكوفة. أتيت شيطاناً من شياطين الأنس تكلمه بهواه وتقاربه في رأيه. ويحك عامر هلا اتقيت»(٣). وهذا ابن أبي ذؤيب يجيب أبا جعفر المنصور وقد سأله رأيه فيه فيقول: «أشهد أنك أخذت هذا المال من غير حقه فجعلته في غير أهله، وأشهد أن الظلم ببابك فاشي»(٤).

وهكذا في عشرات الأمثلة إلى أن خلص من ذلك كله إلى القول إن واجب العلم أن يُقَرّع السلطان الظالم كقوله: «يا ظالم يا من لا يخاف الله وما يجري مجراه. فذلك أن لا يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز، وإن كان لا يخاف إلا على نفسه فهو جائز بل مندوب»(٥).

ويكرر الغزالي هذا المعنى في أكثر من موضع: «للمحتسب، بل يستحب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

له، أن يعرض نفسه للضرب والقتل إن كان لحسبته تأثير في رفع المنكر أو في كسر جاه الفاسق وفي تقوية قلوب أهل الدين»[1].

ولقد اعتبر الغزالي أن الأجيال المعاصرة كلها مسؤولة عن النهوض لمواجهة المنكر والأمر بالعروف، وأن التقاعس ذنب ومعصية. ومما قاله في هذا المجال:

«اعلم أن كل قاعد في بيته أينما كان فليس خالياً في هذا الزمان من منكر من حيث التقاعد عن إرشاد الناس وتعليمهم وحملهم على المعروف. فأكثر الناس جاهلون بالشرع في شروط الصلاة في البلاد فكيف في القرى والبوادي. ومنهم الأعراب والأكراد والتركمانية وسائر أصناف الخلق. وواجب أن يكون في كل مسجد ومحلة من البلد فقيه يعلم الناس دينهم. وكذا في كل قرية. وواجب كل فقيه فرغ من فرض عينه وتفرغ لفرض الكفاية أن يخرج إلى من يجاور بلده من أهل السواد ومن العرب والأكراد وغيرهم. ويعلمهم دينهم وفرائض شرعهم ويستصحب مع نفسه زاداً يأكله ولا يأكل من أطعمتهم فإن أكثرها مغصوب»[2].

وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراحل: **أولها**: التعريف بالتعليم، **وثانيها**: الوعظ، **وثالثها**: الزجر، **ورابعها**: المنع بالقهر.

ولعله من المناسب عن هذه النقطة الأخيرة أن نناقش بعض الاعتراضات التي توجه لأبي حامد الغزالي، وهي أنه كان معزولاً عن الأخطار الخارجية التي تهدد العالم الإسلامي آنذاك، وأنه ناقش في كتابه الرئيسي «إحياء علوم الدين» جميع الموضوعات ما عدا موضوع الجهاد.

ولست هنا في مقام المدافع عن الغزالي، ولا أحب مواقف الدفاع والتشيع لعالم أو مفكر مهما علت مكانته. ولكني حينما سمعت هذا الاعتراض رحت أبحث بموضوعية عن هذين الاعتراضين وأنا مستعد تمام الاستعداد لإدانة الرجل أو إنصافه. ولقد كانت نتيجة البحث ما يلي:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(أ) بالنسبة لموضوع الجهاد، يُلاحظ أن الغزالي تناول مختواه واسمه ضمن موضوع «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» حيث اعتبره في أكثر من موضع أحد أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأمثلة على ذلك كثيرة منها قوله:

«أفلاً ينبغي أن يبالي بلوازم الأمر بالمعروف. ومنتهاه تجنيد الجنود في رضا الله ودفع معاصيه. ونحن نجوز للآحاد من الغزاة أن يجتمعوا ويقاتلوا من أرادوا من فرق الكفار قمعاً لأهل الكفر. فكذلك قمع أهل الفساد جائز لأن الكافر لا بأس بقتله، والمسلم إن قتل فهو شهيد. فكذلك الفاسق المناضل عن فسقه لا بأس بقتله، والمحتسب المحق إن قتل مظلوماً فهو شهيد»[١].

وكذلك قوله: «الشرط الخامس (من شروط المحتسب): كونه قادراً ولا يخفى أن العاجز ليس عليه حسبة إلا بقلبه إذ كل من أحب الله يكره معاصيه وينكرها. وقال ابن مسعود رضي الله عنه: جاهدوا الكفار بأيديكم فإن لم تستطيعوا إلا أن تكفهروا في وجوههم فافعلوا»[٢].

وكذلك قوله: «فنقول: وهل لشارب الخمر أن يغزو الكفار ويحتسب عليهم بالمنع من الكفر؟ فإن قالوا: لا، خرقوا الإجماع إذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على البر والفاجر وشارب الخمر وظالم الأيتام ولم يمنعوا من الغزو ولا في عصر رسول الله ﷺ ولا بعده»[٣].

وكذلك قوله: «إن من عجز عن الأمر بالمعروف فعليه أن يبعد عن ذلك الموضع ويستتر عنه حتى لا يجري بمشهد منه. وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أو ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثم الجهاد بألسنتكم، ثم الجهاد بقلوبكم»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

وكذلك قوله: «قال رسول الله ﷺ: **ما أعمال البر عند الجهاد في سبيل الله إلا كنفثة في بحر لجي، وما جميع أعمال البر والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا كنفثة في بحر لجي** ــ حديث مرسل نقلاً عن الديلمي»[1].

والذي يبدو من معالجة الغزالي للقضايا الاجتماعية المختلفة أن موقفه من الجهاد اتصف بأمرين اثنين: **الأول**: إن مفهوم الجهاد عند الغزالي ــ وهو مصيب في هذا الفهم ــ ليس دفاعاً عن أقوام وأوطان وممتلكات ــ وإن كانت هذه بعض منافعه وثماره ــ بل هو وسيلة لحمل رسالة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» التي هي السبب الحقيقي لإخراج الأمة المسلمة إلى الوجود. وما دام المجتمع الذي عاصره الغزالي قد توقف عن حمل هذه الرسالة، وفسح للمنكر أن يشيع فيه واستساغت أذواقه هذا المنكر، وانتهت قيادته إلى خليفة يعتبر فقدان «حمامته البلقاء» أهم من فقدان المقدسات والأوطان، ومن منظر أكياس القحف والرؤوس والشعور المقطعة بأسياف الصليبيين. وانتهت اهتمامات جماهيره عند الملبس والمأكل والمنكح كما وصفهم المؤرخ أبو شامة. فإن أية دعوة للجهاد العسكري لن تكون ذات فائدة إلا إذا سبقه جهاد نفسي يبدل ما بأنفس القوم ويجعلهم يتذوقون معنى التضحية بالأنفس والأموال في سبيل الله.

الأمر الثاني: إن الغزالي كان واعياً بمفهوم الجهاد الشامل والمراحل التي تطبق فيها مظاهره. فالجهاد له مظاهر ثلاث هي: الجهاد التربوي، والجهاد التنظيمي، والجهاد العسكري[2]. والفهم الصائب لهذه المظاهر الثلاثة وحسن ترتيبها وتوقيتها هو أحد مظاهر الحكمة التي جعلها الله أولى طرق الدعوة إليه حين قال: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] فالدعوة إلى الجهاد العسكري وندب العامة له في أمة متوفاة

(١) **المصدر نفسه**، ص ٣٠٤.

(٢) راجع تفاصيل المظاهر الثلاثة في كتاب ــ **الأمة المسلمة** ــ للمؤلف.

يـدور فيهـا «الأفكـار والأشخـاص» فـي فلـك «الأشيـاء» ستكـون بمثـابـة استنفـار الأموات الذين في القبور. لذلك، فإن محاولات الخطباء والوعاظ والكتاب في العالم الإسلامي الحاضر لاستنفار عامة المسلمين لم تأت بشيء إلا توليد اليأس والإحباط لدى الجماهير طالما لم تسبق هذه المحاولات «حكمة تربوية» تحكم إخراج «حكماء السياسة والعسكرية» الذين يُحكمون الإعداد للجهاد العسكري وحشد متطلباته المعنوية والبشرية والمادية. وفي الغرب الحديث لا تعلن الحروب ويُحشد لها بالخطب والمواعظ والكتابة، وإنما يتخذ قرارتها ـــ حكماء السياسة العسكرية ـــ في أروقة القيادة السرية ثم تكون أجهزة الإعلام والفكر بعض الأدوات التي تسهل مهمتهم في الحشد والتعبئة(١).

والذي يبدو أن الغزالي كان يائساً من إصلاح مجتمع العراق الذي استمر في مفاسده، واستعصى على كل دعوات الإصلاح حتى ذاق وبال أمره على يد المغول عام ٦٥٦ هـ/ ١٢٥٨ م. ولذلك، كان اهتمامه الشديد لإخراج أمة جديدة تقوم بمهمة «الأمر بالمعروف» و«الحسبة» بين الأقوام كما رأينا من عباراته التي اقتبسنا منها الكثير. ومن أجل هذا كانت محاولته الاتصال بيوسف بن تاشفين، وتشجيعه لمحمد ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين؛ ثم جهود تلامذته والمتأثرين بمنهجه في إخراج «جيل صلاح الدين».

---

(١) من الطريف أن ينتقد الدكتور حسين أحمد أمين عدم ذكر الغزالي للصليبيين مباشرة وذلك في المقال الذي نشره في مجلة «العربي» الكويتية في عدد كانون الأول لعام ١٩٩١ (ص ٣٣). مع أن الدكتور حسين كتب قبل ذلك ـــ أي عام ١٩٨٧ ـــ في مجلة (جروسلم كوارتري) التي يصدرها معهد الشرق الأوسط في إسرائيل، يشكك في جدوى الدعوة لقيام دولة إسلامية في العصر الحاضر؛ انظر:

Hussein Ahmad Amin, «The Present Precarious State of the Muslim Ummah» In, **The Jerusalem Quarterly,** Spring, No. 42 (Israel: The Middle East Institute, 1987) 19 - 38.

والقارئ ـــ هنا ـــ مدعو للتأمل في الأهداف الكامنة وراء انتقاد الدكتور حسين أحمد أمين وأمثاله للإمام الغزالي ومنهجه في الإصلاح.

وأخيراً، لعل هذا الاستعراض يتضمن الجواب عن الاعتراض الذي يتهم الغزالي بالعزلة عن قضايا العالم الإسلامي، يضاف إليه ما كتبناه في أوائل هذا الفصل عن منطلقات الغزالي في الإصلاح. ولعل الميادين الأربعة التالية التي تضمنتها ميادين الإصلاح عند الغزالي دليل واضح على أن الرجل اختار البدء بالجهاد التربوي في أمة ضربها الخور والتثاقل، وشاع فيها التنكر للقيم الإسلامية تمهيداً لإخراج «الحكماء السياسيين والعسكريين» الذين يقودون الجهاد التنظيمي والعسكري الذي يرفع لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. وهذه الميادين هي: نقد السلاطين الظلمة، ومحاربة المادية الجارفة، والدعوة للعدالة الاجتماعية، ومحاربة التيارات الفكرية المنحرفة.

رابعاً: نقد السلاطين الظلمة:

يكاد الغزالي أن يكون العالم الوحيد الذي تجرأ في عصره على الاعتراض على السياسات المالية الجائرة للسلاطين والحكام، فقد اعتبر السلاطين والأمراء في عصره ظلمة متعدين لحدود الله، يحرم على العلماء المخلصين الاختلاط بهم أو التعامل معهم حتى يفيئوا إلى شرع الله. وأضاف أن أبرز مظاهر هذا الظلم هو اغتصابهم الأموال وقيامهم بالمصادرات ــ من المسلمين والذمة سواء ــ ثم إنفاق ذلك في الحرام. وفي ذلك يقول الغزالي:

«إن أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها أو أكثرها. وكيف لا! والحلال هو الصدقات والفيء والغنيمة لا وجود لها. وليس يدخل منها شيء في يد السلطان. ولم يبق إلا الجزية وإنها تؤخذ بأنواع من الظلم لا يحل أخذها به، فإنهم يجاوزون حدود الشرع في المأخوذ والمأخوذ منه، والوفاء له بالشرط. ثم إذا نسبت ذلك إلى ما ينصب إليهم من الخراج المضروب على المسلمين ومن المصادرات والرشا وصنوف الظلم لم يبق عشر معشار عشيرة»(١).

وانطلاقاً من هذه المعارضة ضد السياسات المالية للسلاطين الظلمة، حذر الغزالي العلماء من قبول أعطيات السلاطين، وحذرهم أن لا يقيسوها بقبول

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ١٣٧.

علماء السلف لأن الأسباب والأوضاع مختلفة بين الفريقين:

«فأما الآن فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثر بهم، والاستعانة بهم في أغراضهم والتجمل بغشيان مجالسهم، وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء والتزكية والإطراء في حضورهم ومغيبهم، فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولاً، وبالتردد في الخدمة ثانياً، وبالثناء والدعاء ثالثاً، وبالمساعدة له على أغراضه عند الاستعانة رابعاً، وبتكثير جمعه في مجلسه وموكبه خامساً، وبإظهار الحب والموالاة والمناصرة له على أعدائه سادساً، وبالستر على ظلمه ومقابحه ومساوي أعماله سابعاً، لم ينعم عليه بدرهم واحد. ولو كان في فقه الشافعي رحمه الله مثلاً، فإذاً لا يجوز أن يؤخذ منهم في هذا الزمان ما يعلم أنه حلال لإفضائه إلى هذه المعاني. فكيف ما يعلم أنه حرام أو يشك فيه؟ فمن استجرأ على أموالهم وشبه نفسه بالصحابة والتابعين فقد قاس الملائكة بالحدادين! ففي أخذ الأموال منهم حاجة إلى مخالطتهم ومراعاتهم وخدمة عمالهم واحتمال الذل منهم، والثناء عليهم والتردد على أبوابهم وكل ذلك معصية»[1].

ويضيف الغزالي أن من كانت هذه سياسته الظالمة يستحق أكثر من المقاطعة: «أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل فكيف يجوز أن يأخذ من يده وهو على التحقيق ليس بسلطان»[2].

ومضى الغزالي في تحديد المواقف الواجب اتخاذها إزاء سلاطين زمانه بشكل يشبه ما يسمى في العصر الحديث ــ بالعصيان المدني ــ وفيما يلي تفصيل ومقتبسات لآراء الغزالي في هذا المجال:

أ ــ تحريم التعامل مع السلاطين الظلمة:

فـ«المعاملة معهم حرام لأن أكثر مالهم حرام». فإن علم أنهم يعصون الله به كبيع الديباج منهم وهو يعلم أنه يلبسونه فذلك حرام كبيع العنب من

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

الخمار... وإن أمكن ذلك وأمكن أن يُلبسها نساءه فهو شبهة مكروهة، هذا فيما يعصي في عينة من الأموال. وفي معناه بيع الفرس منهم لا سيما في وقف ركوبهم إلى قتال المسلمين أو جباية أموالهم فإن ذلك إعانة لهم بفرسه وهي محظورة. فأما بيع الدراهم والدنانير فهي وما يجري مجراها مما لا يُعصى في عينه بل يتوصل بها، فهو مكروه لما فيها من إعانتهم على الظلم لأنهم يستعينون على ظلمهم بالأموال والدواب وسائر الأسباب. وهذه الكراهية جارية في الإهداء إليهم وفي العمل لهم من غير أجرة حتى في تعليمهم وتعليم أولادهم الكتابة والترسل والحساب. أما في تعليم القرآن فلا يكره إلا من حيث أخذ الأجرة فإن ذلك حرام إلا من وجه يعلم حله. ولو انتصب وكيلاً لهم يشتري لهم في الأسواق من غير جعل أو أجرة فهو مكروه من حيث الإعانة، وإن اشترى لهم ما يعلم أنهم يقصدون به المعصية كالغلام والديباج للفرش واللبس والفرس للركوب إلى الظلم والقتل فذلك حرام. فمهما ظهر قصد المعصية بالمبتاع حصل التحريم ومهما لم يظهر واحتمل بحكم الحال ودلالتها عليه حصلت الكراهية».

٢ـ تحريم التجارة في الأسواق التي بناها السلاطين الظلمة:

وفي ذلك يقول الغزالي: «الأسواق التي بنوها بالمال الحرام تحرم التجارة فيها ولا يجوز سكناها. فإن سكنها تاجر واكتسب بطريق شرعي لم يحرم كسبه وكان عاصياً بسكناه، وللناس أن يشتروا منه ولكن لو وجدوا سوقاً أخرى فالأولى الشراء منها. فإن ذلك إعانة لسكناهم وتكثيراً لكراء حوانيتهم».

٣ـ تحريم التعامل مع قضاة السلاطين الظلمة وخدمهم وشرطتهم:

وفي ذلك يقول الغزالي: «معاملة قضاتهم وعمالهم وخدمهم حرام كمعاملتهم بل أشد. أما القضاة فلأنهم يأخذون من أموالهم الحرام الصريح ويكثرون جمعهم ويغرون الخلق بزيهم. فإنهم على زي العلماء، ويختلطون بهم ويأخذون من أموالهم. والطباع مجبولة على التشبه والاقتداء بذوي الجاه والحشمة، فهم سبب انقياد الخلق إليهم.

وأما الخدم والحشم فأكثر أموالهم من الغصب الصريح ولا يقع في أيديهم مال مصلحة وميراث وجزية ولا وجه حلال حتى تضعف الشبهة باختلاط الحلال

بمالهم. . . وبالجملة إنما فسدت الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء. فلولا القضاة السوء، والعلماء السوء لقل فساد الملوك خوفاً من إنكارهم».

ويمضي الغزالي ليحرم التعامل مع الولاة والشرطة وكل أعوان السلاطين: «فكل من حواليهم من خدمهم وأتباعهم ظلمة مثلهم يجب بغضهم في الله جميعاً». وينقل عن عثمان بن زائدة ــ أحد علماء السلف ــ «أنه سأله رجل من الجند وقال: أين الطريق؟ فسكت وأظهر الصمم وخاف أن يكون متوجهاً إلى ظلم فيكون هو بإرشاده إلى الطريق معيناً».

ويبرر الغزالي تقريره هذا بأن معصية الولاة الظالمين والشرطة يتعدى أذاها إلى المسلمين وتطمس رسوم الشريعة. لذلك يجب أن يزداد المسلم «منهم اجتناباً ومن معاملتهم احترازاً، فقد قال ﷺ: **يقال للشرطي دع سوطك وادخل النار**. وقال ﷺ: **من أشراط الساعة رجال معهم سياط كأذناب البقر**. فهذا حكمهم ومن عرف بذلك منهم فقد عرف، ومن لم يعرف فعلامته القباء وطول الشوارب وسائر الهيئات المشهورة. فمن رؤي على تلك الهيئة تعين اجتنابه. ولا يكون ذلك من سوء الظن لأنه جنى على نفسه إذ تزيا بزيهم ومساواة الزي تدل على مساواة القلب. ولا يتجانن إلا مجنون، ولا يتشبه بالفساق إلا فاسق. نعم الفاسق قد يلتبس فيتشبّه بأهل الصلاح. فأما الصالح فليس له أن يتشبه بأهل الفساد لأن ذلك تكثير لسوادهم».

٤ـ تحريم الانتفاع بالمرافق والمؤسسات التي بناها السلاطين الظلمة:

إلا مؤقتاً وعلى سبيل الحاجة الماسة. وفي ذلك يقول الغزالي: «المواضع التي بناها الظلمة كالقناطر والرباطات والمساجد والسقايات ينبغي أن يحتاط فيها وينظر. أما القنطرة فيجوز العبور عليها للحاجة. والورع الاحتراز ما أمكن وإن وجد معدلاً، تأكد الورع. وإنما جوزنا العبور وإن وجد معدلاً، لأنه إذا لم يعرف لتلك الأعيان مالكاً كان حكمها أن ترصد للخيرات وهذا خير. فأما إذا عرف أن الآخر والحجر قد نقل من دار معومة أو مقبرة أو مسجد معين فهذا لا يحل العبور عليه أصلاً إلا لضرورة يحل بها مثل ذلك من مال الغير. . .

وأما المسجد فإن بني في أرض مغصوبة أو بخشب مغصوب من مسجد آخر أو ملك معين فلا يجوز دخوله أصلاً ولا للجمعة. بل لو وقف الإمام فيه فليصلِ هو خلف الإمام وليقف خارج المسجد.

وأما السقاية فحكمها ما ذكرناه، وليس من الورع الوضوء والشرب منها والدخول إليها إلا إذا كان يخاف فوات الصلاة فيتوضأ وكذا مصانع طريق مكة.

وأما الرباطات والمدارس فإن كانت رقبة الأرض مغصوبة أو الآجر منقولاً من موضع معين يمكن الرد إلى مستحقه فلا رخصة للدخول فيه، وإن التبس المالك فقد أرصد لجهة من الخير، والورع اجتنابه...

وهذه الأبنية إن أرصدت من خدم السلاطين فالأمر فيها أشد إذ ليس لهم صرف الأموال الضائعة إلى المصالح ولأن الحرام أغلب على أموالهم(١)...

ولم يقف الغزالي في معارضته لسياسات السلاطين الظلمة عند حد الكتابة والتدريس، وإنما رفض هو نفسه التعاون معهم والتعليم في مدارسهم. فقد أرسل إليه الوزير ضياء الملك أحمد بن نظام الملك عام ـ ٥٠٤ هـ ليعود للتدريس في النظامية في بغداد، لكن الغزالي رفض هذا الطلب وأرسل يعتذر عنه بالرسالة التالية:

كتاب حجة الإسلام الغزالي إلى ضياء الملك أحمد بن نظام الملك

متولي المدرسة النظامية ببغداد، يعتذر فيه عن عدم استطاعته

العودة للتدريس بنظامية بغداد وذلك في سنة ٥٠٤ هـ(٢)

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله أجمعين: قال الله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٥٠.

(٢) مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ١. المجلد الثالث ١٣٧٣ هـ/ ١٩٥٤ م. عن كتاب «غزالي نامه» للأستاذ جلال الدين الحمائي. طبعة طهران سنة ١٣١٨ هـ.

الخلق من جهة ما جعلوه قبلتهم ثلاث طبقات: عوام أهل غفلة، وخواص أولو كياسة، وخواص الخواص وهم ذوو البصيرة. أما أهل الغفلة فقد قصروا نظرهم على عاجل الخيرات، وظنوا نعيم الدنيا هو الخير الأكبر، وحسبوه أصل المال والجاه، فأقبلوا عليها، وعدّوها قرة عين لهم. قال رسول الله ﷺ: «**ما ذئبان أرسلا**(١) **في زريبة غنم بأكثر فساداً فيها من حب الشرف والمال في دين المرء المسلم**». لم يفرق أولئك الغافلون بين الذئب والصيد. ولم يميزوا بين القرة والسخنة، واصطفوا طريقاً أعوج، وزعموا أنه رفعة. قال رسول الله ﷺ ينبىء بزيفهم هذا: «**تعس عبد الدينار، تعس عبد الدراهم**».

وأما الخواص، فقد أسلمتهم الكياسة والموازنة بين الدنيا والآخرة أن آثروا الآخرة على الأولى، وهي خير وأبقى، والباقي أفضل من الفاني المنقضي. فمالوا عن الحياة الدنيا، وولوا وجوههم شطر الآخرة، ولكن قصر هؤلاء أيضاً، إذ لم يطلبوا الخير المطلق وإن قنعوا بما هو أحسن من الدنيا.

وأما خواص الخواص، وهم أولو البصيرة، فقد عرفوا أن ذلك ليس بالخير المطلق، وأن كل ما دونه من الآفلين، والعاقل لا يحب الآفل، ودروا أن الدنيا والآخرة مخلوقان، وأن أكثرها شهوة استوى فيها البهائم والأناسي. وهذه مرتبة لا تنبغي لهم. والله مالك يوم الدين، وله ملكوت الدنيا وهو خالقها ، وهو خير وأعلى. وقد كشف عن هؤلاء غطاء قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿٧٣﴾﴾ [طه: ٧٣]. واختاروا مقام ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: ٥٥]. وآثروه على مرتبة ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَٰكِهُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [يس: ٥٥]، بل أدركوا حقيقة لا إله إلا الله وعرفوا أن الآدمي عبد ما قيد به نفسه، وأنه إلهه ومعبوده ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣]. ومقصود كل نفس معبودها، لذلك قال الرسول ﷺ: «**تعس عبد الدرهم**»، فمن كان مقصوده غير الله، فتوحيده غير تام، وهو من الشرك الخفي غير بريء. وقد قسم هؤلاء كل ما في الوجود قسمين متقابلين: الله، وما دونه. وهما ككفتي ميزان. جعلوا قلوبهم لسانه. فلما وجدوا طبعهم يميل طوعاً مع الكفة الراجحة، قالوا: قد ثقلت موازين الحسنات، وأيقنوا أن ما لم يوفه هذا القسطاس لا يزنه الميزان يوم الحساب.

وحال الطبقة الثانية عند الطبقة الثالثة، وهو مثل حال الطبقة الأولى لدى الطبقة الثانية: عوام لا يفهمون قيلهم، ولا يدرون أن من نظر إلى وجه الله تعالى بالحقيقة حسن وجهه.

وقد دعاني صدر الوزارة ـــ بلغه الله أعلى المقامات ـــ من المحل الأدنى إلى المرتبة العلّية، فأنا أدعوه من مقام الطبقة الأولى وهو أسفل السافلين، إلى أعلى عليين هو مقام الطائفة الثالثة، قال النبي ﷺ: **«من أحسن إليكم فكافئوه»**. وأنا لم أصب سبيلاً إلى جزائه ومكافأته، فقد عجزت عن إسعافه بالإجابة. فليهيّىء لي أمر السفر من حضيض درجة العوام إلى علو درجة الخواص. والطريق إلى الله واحدة من طوس وبغداد وسائر البلاد، ولكن بعضها أقرب من بعض. ولكن ليست تلك الطرائق الثلاث إلى الله تعالى سواء. ثم ليعرف حق المعرفة أنه لو ترك فرضاً من الفروض التي أوجبها الله تعالى، أو ارتكب ما حظره الشرع، أو لذّ له النوم وفي البلاد مظلوم واحد يتململ من السقام، فما درجته إلا حضيض المقام الأول وهو من أهل الغفلة، ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ۝١٠٨ لَا جَرَمَ أَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ۝١٠٩﴾. أسأل الله تعالى أن يوقظه من نوم الغفلة لينظر في يومه لغده قبل أن يخرج من يده.

عدنا إلى حديث مدرسة بغداد، وعذر التقاعد عن امتثال إشارة صدر الوزارة. أما العذر فإن الخروج من الوطن لا يلتمس إلا ابتغاء زيادة دين، أو طلب زيادة دنيا. أما الدنيا فقد زال طلبها من القلب والحمد لله تعالى. فإذا أتوا ببغداد إلى طوس وهيأوا أسباب الملك والمملكة للغزالي، وأسلموها إليه، والتفت إليها، كان ذلك من ضعف الإيمان، فالميل من نتائجه. وأما زيادة الدين فإنه يستحق الحركة والاطلاب. ولا ريب أن إفاضة العلم هنالك أيسر، وأسبابه أوفر، وطلابه أكثر. ولكن العذر أن السفر يوجب خللاً في الدين لا تسده هذه الزيادة، فإن هاهنا نحو مائة وخمسين محصلاً متورعاً مشغولين بالاستفادة، ونقلهم وإعداد وسائلهم متعذر، وتركهم وكسر قلوبهم والسفر لكثرة نظائرهم في مكان آخر لا رخصة فيه، مثل ذلك كمثل رجل يكفل عشرة أيتام ثم يعدل عنهم ليتعهد عشرين في موضع آخر والموت والآفات في طلبه.

ثم إنني كنت فرداً لما دعاني الصدر الشهيد نظام الملك ـ قدس الله روحه ـ إلى بغداد، لا أهل ولا بنون، وقد بليت بالأهل والولد، ولا يجوز إغفالهم وكسر قلوبهم.

والعذر الثالث أنني نذرت لما وصلت إلى تربة الخليل عليه السلام سنة ٤٨٩هـ أي قبل خمس عشرة سنة تقريباً، ألا أقبل مالاً من سلطان أو سلطاني، وألا أخرج للسلام على سلطان أو سلطاني، وألا أناظر فإذا نقضت هذا النذر ضاع الوقت، وانصرف القلب، ولم أستطع شيئاً من أعمال الدنيا والدين. ولا بد من المناظرة في بغداد، ولا مناص من السلام على دار الخلافة بها، وأنا لم أمثل للسلام على أحد في بغداد منذ رجعت من الشام، ولم أتصرف في أي شغل، واجتبيت الاعتزال. وإذا توليت أمراً لم أستطع الحياة سالماً. فالباطن حينئذ ينكر الانزواء.

وأعظم هذه المعاذير أنني لا أقبل مالاً من السلطان، وليس عندي في بغداد ملك، وباب المعيشة موصد. وعند هذا الحقير ضيعة في طوس تكفي هذا الضعيف وأطفاله جميعاً بعد المبالغة في الاقتصاد والقناعة. وإذا غبت، قصرت عن ذلك. وهذه المعاذير جميعاً دينية، وهي لدي جليلة وإن ظنها أكثر الناس يسيرة.

وقد بلغت غاية العمر. وهذا ـ على كل حال ـ وقت الوداع للفراق، لا وقت سفر العراق. أؤمل من مكارم أخلاقك قبول هذا الاعتذار. فظن أن الغزالي قدم بغداد، وأتاه أمر الله، ألا يجب إعداد مدرس آخر؟ فاعمل هذا اليوم، والسلام. زين الله تعالى صدر العالم بحقيقة الإيمان التي هي وراء صورة الإيمان، ليعمر العالم به. والحمد لله حق حمده، وصلاته على نبيه وآله وسلم».

خامساً: محاربة المادية الجارفة والسلبية الدينية، وتصحيح التصور السائد عن الدنيا والآخرة

عالج الغزالي المادية والسلبية الدينية اللتين جرفتا العالم الإسلامي في زمانه بروح العالم الفقيه بأمر الدنيا والآخرة. لذلك لجأ إلى الأسلوب الهادىء

التحليلي الذي يخاطب العقل ويستهدف الإقناع وتجنب لهجة الخطيب. الواعظ الذي تشاغله ظواهر الأمور وأعراض المرض الثانوية، فيجنح إلى إثارة العواطف ودغدغة المشاعر.

والمادية أو السلبيّة الدينية ـ عند الغزالي ـ هما ثمرة سلبية لاختلال العلاقة القائمة بين الإنسان والدنيا، وسببها سوء الفهم وجهل بالحكمة الإلهية من خلق الإنسان والدنيا والآخرة. الأمر الذي ينتج عنه غموض واختلال في مقاصد الحياة وأهدافها عند الإنسان فالله قد خلق الإنسان ليعبده ويعرفه. وهو في هذه العبادة يعبر الدنيا إلى الآخرة حيث الجزاء والمستقر. ويتحدد شكل هذا الاستقرار في نوع الحياة التي يعيشها الإنسان في الدنيا ونوع العلاقة التي تقوم بينه وبينها. والنموذج الأمثل لهذه العلاقة هو ما طرحته الرسالة الإسلامية وجسدته ممارسات عهد النبوة وجيل الصحابة. وغموض هذا النموذج لدى الأجيال التالية أدى بها إلى الوقوع في الخطأ وأوقعها في ظلمة المادية وأسرها. لذلك كان المخرج هو تبصيرها بحقيقة الدنيا والصورة التي يجب أن تكون عليها علاقة الإنسان بها.

فالدنيا ـ عند الغزالي ـ تتكون من ثلاثة مكونات: أشياء موجودة، وعلاقة الإنسان بهذه الأشياء، والمنهاج الذي تتجلى به هذه العلاقة.

أما الأشياء فهي الأرض وما عليها: فالأرض مسكن الإنسان ومهاده... وما على الأرض ثلاثة أقسام: المعادن والنبات والحيوان، للإنسان منها ملبسه ومطعمه ومشربه ومنكحه.

أما النبات فيطلبه الإنسان للغذاء والدواء، والمعادن للآلات وللنقد. وأما الحيوان فينقسم إلى قسمين: الإنسان والبهائم. أما البهائم فيطلب منها لحومها للمأكل، وظهورها للمركب والزينة. وأما الإنسان فقد يطلب الآدمي أن يهلك أبدان الناس ليستخدمهم ويستسخرهم كالغلمان. أو ليتمتع بهم كالنساء والجواري، ويطلب قلوب الناس ليملكها بأن يغرس فيها التعظيم والإكرام وهو ما يسمى بالجاه. «وقد جمع الله تعالى كل ذلك في قوله: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ وهذا من الأنس ﴿ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ

﴿وَٱلْفِضَّةِ﴾ وهذا من الجواهر والمعادن وفيه تنبيه على غيرها من اللآلىء واليواقيت وغيرها ﴿وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ﴾ وهي البهائم والحيوانات ﴿وَٱلْحَرْثِ﴾ وهو النبات والزرع فهذه هي الأشياء الموجودة [آل عمران: ١٤].

وللإنسان معها علاقتان: علاقة مع قلبه وهو حبه لها، وعلاقة مع بدنه وهو اشتغاله بها". لقد حدد الإسلام هذه العلاقة في ضوء الحكمة والغاية الإلهية من خلق الإنسان والدنيا والآخرة. فالإنسان خُلق ليعبد الله ويعرفه. وهو في ذلك يعبر الدنيا إلى الآخرة حيث المستقر النهائي. وعليه أن يتعامل مع الدنيا ويحدد علاقته القلبية والبدنية في ضوء هذه الغاية. أي أنه يتزود من أشيائها تزود المسافر فيتناول منها ما يساعده على رحلته إلى الآخرة فقط. فيكون مثله كمثل الحاج الذي يعد الناقة للحج فيشتغل بعلفها وتنظيفها وكسوتها وسقياها وحراستها بمقدار حاجته إليها. فالأشياء الدنيوية لم تُخلق إلا «لعلف الدابة التي يسير بها إلى الله تعالى، وأعني بالدابة البدن فإنه لا يبقى إلا بمطعم ومشرب وملبس ومسكن، كما لا يبقى الجمل في طريق الحج إلا بعلف وماء وجلال». ولقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يتم هذا التزود بالأشياء الدنيوية طبقاً لقوانين هي: التزوّد بالأشياء الدنيوية بجهد الإنسان نفسه أولاً، وبتعاون الجماعة البشرية ثانياً. هذا ما أدى إلى بروز ظاهرة الأشغال الدنيوية وهي:

١ ــ الحرف والصناعات.

٢ ــ الاجتماع البشري وما يتفرع عنه من علاقات أسرية وقومية واجتماعية واقتصادية وإدارية، ومن حاجة للأمن والإرشاد والقيادة.

وبناء على ذلك، فالبصير في سفره إلى الآخرة لا يشتغل بتعهد البدن إلا بمقدار ما تحتاجه الرحلة الدنيوية. ولكن الناس في الغالب ينسون الغاية الأولى من هذه الرحلة فيتوقفون عن الاستعداد لها، ويكون مصيرهم كالحاج الذي يتوقف في إحدى محطات طريق الحج ويشتغل بعلف الناقة وتنظيفها وكسوتها وسقياها ويغفل عن قوافل الحج التي تمر حتى تفترسه سباع البادية هو وناقته.

ويفصل الغزالي آثار نسيان هدف الرحلة الدنيوية إلى الآخرة، فيذكر أن

هذا النسيان ينعكس على المنهاج الذي تتجلى به هذه العلاقة. فمن ناحية ينغمسون بالأشياء الدنيوية انغماس المقيم لا المسافر. ويتخطون في ذلك حدود المعقول الذي حدده لهم الإرشاد الإلهي والرسل الذين نقلوا هذا الإرشاد.

ومن ناحية ثانية ينعكس على شكل «الاجتماع البشري» فيتيه الناس ويضلون وينشأ بينهم الغل وسوء الظن والمداهنة وحب الثناء والكبر وغير ذلك، وتختلف آراؤهم وينقسمون إلى قسمين يندرج تحت كل قسم عدة طوائف.

أما القسم الأول: فهم الذين نسوا الغاية من الرحلة إلى الآخرة واشتغلوا بمحطة الدنيا. ويندرج تحت هذا القسم الطوائف التالية:

١ ـ طائفة ظنوا أن السعادة في كثرة المال والاستغناء بكثرة الكنوز «فأسهروا ليلهم وأتعبوا نهارهم في الجمع. فهم يتعبون في الأسفار طول الليل والنهار ويترددون في الأعمال الشاقة ويكتسبون ويجمعون ولا يأكلون إلا قدر الضرورة شحاً وبخلاً عليها أن تنقص. وهذه لذتهم وفي ذلك دأبهم وحركتهم، إلى أن يدركهم الموت فتبقى تحت الأرض أو يظفر به من يأكله في الشهوات واللذات. فيكون للجامع تعبه ووباله وللآكل لذته. ثم الذين يجمعون ينظرون إلى أمثال ذلك ولا يعتبرون[1].

٢ ـ طائفة ظنوا أن السعادة في انطلاق الألسن بمدحهم والثناء عليهم. فهؤلاء يجمعون المال ويضيقون على أنفسهم في المطعم والمشرب. ويصرفون مالهم في الملابس الحسنة والثياب الفاخرة والدور المزخرفة. «فمهمتهم في نهارهم وليلهم في تعهد موقع نظر الناس»[2].

٣ ـ طائفة ظنوا أن السعادة في الجاه وانقياد الخلق لهم بالتواضع والتوقير، فصرفوا هممهم إلى جر الناس إلى طاعتهم بطلب الرئاسة وتقلد الأعمال السلطانية. «ووراء هؤلاء طوائف يطول حصرها تزيد على نيف وسبعين فرقة

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٢٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

كلهم ضلوا وأضلوا»[1]. وتشعبت بهم همومٌ في أودية الدنيا حتى هلكوا.

والقسم الثاني: هم الذين نسوا الحكمة من محطة الدنيا، وحاولوا الوصول إلى الآخرة دون عبور الدنيا.

وموقف هؤلاء إنما هو رد فعل لموقف الطائفة الأولى «وتنبه لذلك طائفة فأعرضوا عن الدنيا فحسدهم الشيطان ولم يتركهم وأضلهم في الإعراض أيضاً». ينقسم هؤلاء إلى أصناف منها:

١ ــ طائفة رأت في الدنيا بلاء ومحنة، وفي الآخرة دار سعادة «فرأوا أن الصواب في أن يقتلوا أنفسهم للخلاص من محنة الدنيا. وإليه ذهبت طوائف من العباد من أهل الهند فهم يتهجمون على النار ويقتلون أنفسهم بالإحراق ويظنون أن ذلك خلاص لهم من محن الدنيا»[2].

٢ ــ طائفة رأت أن القتل لا يخلص، بل لا بد أولاً من إماتة الصفات البشرية وقطعها عن النفس بالكلية. وأن السعادة في قطع الشهوة والغضب. فاشتغلوا بمجاهدة النفس حتى هلك بعضهم بشدة الرياضة، وبعضهم فسد عقله وجن، وبعضهم مرض وعجز عن العبادة، وبعضهم ظن أن الشرع محال فوقع في الإلحاد، فتركوا العبادات وعادوا إلى الشهوات وسلكوا مسلك الإباحة، وزعموا أن الله غني عن تعب العباد.

٣ ــ طائفة ظنت أن المقصود من العبادات المجاهدة حتى يصل العبد إلى معرفة الله تعالى، فإذا حصلت المعرفة فقد وصل. وبعد الوصول يستغني عن الوسيلة. فتركوا السعي والعبادة وزعموا أن التكاليف على عوام الخلق.

ووراء هذه الطوائف مذاهب باطلة وضلالات هائلة يطول إحصاؤها إلى ما يبلغ نيفاً وسبعين فرقة. والناجي من الخلق فرقة واحدة وهي التي تسلك ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه وهو: «أن لا يترك الدنيا بالكلية ولا يقمع الشهوات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

بالكلية. أما الدنيا فيأخذ منها قدر الزاد. وأما الشهوات فيقمع منها ما يخرج منها عن طاعة الشرع والعقل. ولا يتبع كل شهوة ولا يترك كل شهوة. بل يتتبع العدل ولا يترك كل شيء من الدنيا، ولا يطلب كل شيء من الدنيا، بل يعلم مقصود كل ما خلق من الدنيا ويحفظه على حد مقصوده. فيأخذ من القوت ما يقوي به البدن على العبادة. ومن المسكن ما يحفظ عن اللصوص والحر والبرد. ومن الكسوة كذلك. حتى إذا فرغ القلب من شغل البدن أقبل على الله تعالى بهمته واشتغل بالذكر والفكر طول العمر. ويظل محافظاً على حد الاعتدال والتوسط في الشهوات حتى لا يجاوز حدود الورع والتقوى».

ولمعرفة تفاصيل هذا الاعتدال يجب الاقتداء بالفرقة الناجية وهم الصحابة. فقد كانوا على النهج المعتدل. لا يأخذون الدنيا للدنيا بل للدين. وما كانوا يترهبون ويهجرون الدنيا بالكلية. وما كان لهم في الأمور تفريط ولا إفراط، بل توسط واعتدال وهما أحب الأمور إلى الله تعالى[1].

سادساً: الدعوة للعدالة الاجتماعية:

ركز الغزالي على الدعوة للعدالة الاجتماعية بالقدر الذي ركز على أمور العقيدة والدعوة للإصلاح. وأساس آرائه في هذا المجال أن «المال آلة صبها الله في أيدي عباده لتكون آلة لدفع حاجاتهم ووسيلة ليتفرغوا لطاعاتهم. فمنهم من أكثر ماله فتنة وبلية فأقحمه في الخطر. ومنهم من حماه وأحبه وفرغه لعبادته وساق إليه حاجته على أيدي الأغنياء ولذلك عليه أن يأخذ بقدر الحاجة. فإن أخذه بطريق العمل فلا يزيد على أجرة المثل وإن أعطي أبى وامتنع. إذ ليس المال للمعطي حتى يتبرع به. وإن كان مسافراً لم يزد على الزاد وأجرة السفر، وإن كان غزياً لا يأخذ إلا ما يحتاج إليه للغزو من السلاح والنفقة»[2].

«فالغني مستخدم للسعي في رزق الفقير. يكتسب المال بجهده ويجتهد في تنميته وحفظه ليسلم إلى الفقير حاجته منه حين يحتاج. ويكف عنه الزيادة التي

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

تضره لو سلمت إليه. وعلى الغني أن يعرف أن الفقير أفضل منه، وأن على الأغنياء أن يتبركوا بالفقراء ويتمنوا درجتهم وصُلحاء الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام»[١] وخلص الغزالي من ذلك لتقرير الأمور التالية:

١ ــ **«في المال حق سوى الزكاة»**. «لذلك يجب على الأغنياء مهما وجدوا الفقراء في حاجة أن يزيلوا حاجتهم. ومهما أرهقت الفقير حاجته كانت إزالتها فرض كفاية إذ لا يجوز تضييع مسلم»[٢]. وإذا لم يخرج الغني للفقير من جيد المال فهو من سوء الأدب مع الله، إذ أنه يمسك الجيد لنفسه ولأهله ويؤثرهم على الله عز وجل، ومن يفعل هذا ليس بعاقل أبداً لأنه ليس له من حاله إلا ما تصدق به فأبقى، أو أكل فأفنى «وليس من العقل قصر النظر على العاجلة وترك الادخار»[٣]: فإذا أحسن الغني القيام بواجبه نحو الفقير بلغ أعلى درجات القرب من الله وتفوق على العبّاد الصادقين والقائمين الصائمين «فالصلاة تبلغ نصف الطريق، والصوم يبلغ باب الملك، والصدق يُدخل عليه. والصدقة تدفع سبعين باباً من السوء». ويضيف الغزالي أنه نُقل عن أبي مسعود أن رجلاً عَبَدَ الله سبعين سنة ثم أصاب فاحشةً فأحبط عمله. ثم مرّ بمسكين فتصدّق عليه برغيف فغفرَ الله له. وأنه نقل عن عمر بن الخطاب قوله: إنّ الأعمال تباهت فقالت الصدقة: أنا أفضلكن![٤] «ومن أراد أن يعلم رضى الله عنه فلينظر كيف رضى المساكين والفقراء منه»[٥].

ويضيف الغزالي أن الطريقة التي يتم بها إعطاء المحتاجين يجب أن لا تكون مباشرة ظاهرة يُعطي فرد لآخر «لأن في إظهار الأخذ ذلاً وامتهاناً. وليس للمؤمن أن يذل نفسه»[٦]. كذلك يجب على الفقير أن يشكر من سعوا في

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢٠٦.
(٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٢٨.

سد حاجته لأن الرسول ﷺ قال: «**من لم يشكر الناس لم يشكر الله**»(١). كذلك يجب على الفقير أن يبذل أقصى جهده للحصول على نصيبه من المال من خلال العمل والوسائل الشريفة، إذ «ليس العبادة أن تصف قدميك وغيرك يعول لك. ولكن ابدأ برغيفك فأحرزه ثم تعبد... ويوم القيامة ينادي مناد: أين بغضاء الله في أرضه فيقوم سؤّال المساجد»(٢).

وانطلاقاً من هذه التصورات والمبادىء فصل الغزالي في أنماط الحياة الاجتماعية التي تحقق العدالة الاجتماعية المطلوبة، فقد صنف كتاباً في «آداب الكسب والمعاش» ضمنه آراءه في الحث على العمل وتبيان فضيلته، والبيع وأركانه وشروطه وسائر مظاهر المعاملات التجارية والحياة الاقتصادية(٣).

كذلك وضع كتاب «الحلال والحرام» أراد منه تحديد أنماط الحياة الاجتماعية وكيف ينقي المجتمع من العادات المخالفة للإسلام في أساليب المعيشة والتكامل(٤).

٢ ــ محاربة الاحتكار والكنز لأن «الاحتكار ظلم في المعاملة، وبائع الطعام الذي يحتكر الطعام ينتظر غلاء الأسعار، هو ظلم عام وصاحبه مذموم في الشرع يبرأ منه الله تعالى»(٥).

٣ ــ أفرد الغزالي كتاباً خاصاً في «حقوق الأخوة والصحبة»(٦). فذكر أن هناك حقاً في المال وحقاً في الإعانة بالنفس. ولقد فسّر قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٤.
(٢) الغزالي، **الإحياء**، ج ٢، ص ٦٥.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ٦٢ ــ ٨٩.
(٤) **المصدر نفسه**، ص ٨٩ ــ ١٣٣.
(٥) **المصدر نفسه**، ص ٧٤.
(٦) **المصدر نفسه**، ص ١٧٠ ــ ١٩٠.

﴿شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨]. أي خلطاء في الأموال لا يميز بعضهم رحله عن بعض[١].

٤ ـ منع إنفاق المال في النافلة من العبادات بعد أداء الفروض، ودعا إلى إنفاقها على الفقراء. من أقواله في هذا المجال: «وربما يحرصون على إنفاق المال في الحج فيحجون مرة بعد أخرى وربما تركوا جيرانهم جياعاً. ولذلك قال ابن مسعود: في آخر الزمان يكثر الحجاج بلا سبب، يهون عليهم السفر ويبسط لهم في الرزق، ويرجعون محرومين مسلوبين يهوي بأحدهم بعيره بين الرمال والقفار وجاره مأسور إلى جنبه لا يواسيه[٢].

وليدعم آراءه هذه أورد مواقف مشابهة لعلماء السلف من ذلك ما رواه: جاء رجل يودع بشر بن الحارث وقال: عزمت على الحج فتأمرني بشيء؟

فقال بشر: كم أعددت للنفقة؟

فقال الرجل: ألفي درهم.

قال بشر: فأي شيء تبتغي بحجك؟ تزهُداً أو اشتياقاً إلى البيت أو ابتغاء مرضاة الله؟

قال الرجل: ابتغاء مرضاة الله؟

قال بشر: فإن أصبت مرضاة الله وأنت في منزلك وتنفق ألفي درهم، وتكون على يقين من مرضاة الله أتفعل ذلك؟

قال الرجل: نعم!

قال بشر: اذهبْ فاعطها عشرة أنفس: مدين يقضي دينه، وفقير يلم شعثه، ومعيل يغني عياله، ومربي يتيم يفرحه، وإن قوي قلبك تعطيها واحداً فافعل. فإن إدخالك السرور على قلب المسلم وإغاثة اللهفان وكشف الضر

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٢) الغزالي، الإحياء، ج ٣، ص ٣٩٧.

وإعانة الضعيف أفضل من مائة حجة بعد حجة الإسلام! قم فأخرجها كما أمرناك وإلا فقل لنا ما في قلبك؟

قال الرجل: يا أبا نصر سفري أقوى في قلبي!

فتبسم بشر رحمه الله وأقبل عليه وقال له: المال إذا جُمع من وسخ التجارات والشبهات اقتضت النفس أن تقضي به وطراً فأظهرت الأعمال الصالحات. وقد آل الله على نفسه ألا يقبل إلا عمل المتقين[(١)].

ولقد رأينا كيف هاجم الغزالي الذين «يحفظون الأموال ويمسكونها بحكم البخل، ثم يشتغلون بالعبادات الدينية التي لا تحتاج إلى نفقة كصيام النهار وقيام الليل وختم القرآن وهم مغرورون، لأن البخل المهلك قد استولى على بواطنهم»[(٢)].

سابعاً: محاربة التيارات الفكرية المنحرفة:

في الوقت الذي جاهد فيه الغزالي لتصحيح مسار الفكر الإسلامي وتحريره من الجمود والتعصب المذهبي، لم يغفل عن مجابهة التيارات الفكرية المضادة التي استهدفت العقيدة الإسلامية من أصولها، والتي تمثلت بتيارين هما: الباطنية والفلاسفة اللذين استعرضنا في الباب الأول نشاط كل منهما وأثره في المجتمع الإسلامي آنذاك.

وفي مجابهته لهذين التيارين لم يلجأ الغزالي إلى الشتائم والقذف، وإنما اعتمد الأسلوب العلمي القائم على الدراسة والاطلاع اطلاعاً يتفوق على أصحاب الفكر نفسه[(٣)]. ولقد ركز الغزالي في تفنيده لهذين التيارين على الأصول الأساسية لكل منهما، وبذلك اقتلعهما من جذورهما حتى آل أمرهما إلى البوار والانحسار. ولنا أن نقدر للغزالي هذه الجرأة الفكرية. خصوصاً إذا تذكرنا الإرهاب الفكري الذي أشاعته الباطنية وهي تغتال كل معارض أو منتقد حتى

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص ٦ ــ ٩.

سقط نتيجة لهذه الإرهاب مئات العلماء والأعيان.

وفي تفنيده للباطنية ركز الغزالي على المفاهيم الأساسية التي قام عليها بناؤهم الفكري، فأظهر للملأ كيف وضعوا قاموساً لغوياً للمصطلحات الإسلامية يُخرج هذه المصطلحات عن مضامينها السليمة ويضعها في خدمة أهدافهم، وساق الأمثلة الكثيرة البينة لذلك ــ كما ذكرنا في الموضع الخاص بالباطنية من هذا البحث ــ وأضاف أنّ الباطنية عمدوا إلى صرف ألفاظ الشرع عن معانيها الظاهرة إلى أمور باطنة بغير دليل من القرآن والسنة، لتبطل الثقة بالألفاظ وتسقط منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ. لأن الباطن لا ضبط له بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتى حسب مقتضى الأهواء والغايات. وذكر الغزالي أن الهدف الرئيسي للباطنية هو هدم الشريعة بتأويل ظواهرها وتحريفها لتلائم مقاصدهم(١).

ولقد خصص الغزالي كتاباً خاصاً للرد على الباطنية سماه «المستظهري أو فضائح الباطنية»، حيث فصل فيه جميع ما اطلع عليه ورد عليه وأظهر غاياته الشريرة. هذا بالإضافة إلى تعليقاته الأخرى في كتبه المختلفة.

أما بالنسبة للفلسفة فقد تصدى الغزالي للقضايا الأساسية التي قام عليها الفكر الفلسفي ولكبار الفلاسفة الذين مثلوا هذا الفكر وعلى رأسهم أبو نصر الفارابي وابن سينا. ولقد أوضح الغزالي نفسه هذا الأسلوب الذي سلكه فقال:

«ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل. فإن ضبطهم تطويل ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة. فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول: فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ــ وهو «أرسطاليس»... ثم المترجمون لكلام «أرسطاليس» لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم. وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص٣٧.

الإسلام، «الفارابي أبو نصر» و«ابن سينا». فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال. فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله. فليعلم إنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذهب»(١).

وخلال معالجته لقضايا الفلسفة والفلاسفة، أشار الغزالي إلى قضية هامة جداً وهي أن الممثلين للفكر الفلسفي آنذاك، كانوا يشبهون الممثلين للفكر المذهبي في أمرين:

الأول: منهج التفكير.

والثاني: الهدف. ففي منهج التفكير كلاهما اعتمد على التقليد وعلى ترديد مقولات معينة لم يسمح لنفسه بتمحيصها ولا البحث فيها. وأما الهدف فإن غايات المذاهب كانت غايات دنيوية ومصالح مذهبية تتستر بمصالح الدين ومقرراته، كذلك غايات الفلاسفة كانت غايات دنيوية إلحادية تتستر بالثقافة وتتظاهر بقضايا العقيدة «فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الإسلام في العبادات واستحقروا شعائر الدين: من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده. بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون: يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون. ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى»(٢).

كذلك انتبه الغزالي إلى ظاهرة ترافق تقليد العقائد الوافدة الغريبة في كل زمان ومكان، وتزيّن لمقلديها أنهم في مرتبة أعلى من المقلدين للآباء. وهذه

---

(١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق الدكتور سليمان دينا، الطبعة السادسة، (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٢/١٩٧٢) ص ٧٦ ـ ٧٨.

(٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٧٣.

الظاهرة هي أن مقلدي هذه العقائد المستوردة إنما يبشرون بعقائدهم من خلال الاستشهاد بتقدم العلوم الطبيعية والهندسية والطبية في مواطنها (هذه العقائد) وعلى أيدي من وصفوا هذه الفلسفات الخاطئة. وفي ذلك يقول الغزالي:

«وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليش وأمثالهم. وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم: الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية واستبدادهم (استقلالهم) ـ لفرط الذكاء والفطنة ـ باستخراج تلك الأمور الخفية، وحكايتهم عنهم أنهم ـ مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم ـ منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة»[(١)].

ولم ينس الغزالي أن يحذر تلاميذه وعلماء المسلمين من الانزلاق العاطفي الذي قد يدفعهم لمهاجمة العلوم الطبيعية بسبب فساد عقيدة بعض العاملين في ميادينها. وفي ذلك يقول: «ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل (صلوات الله عليهم) منازعتهم فيه كقولهم: إنّ الكسوف القمري عبارة عن إنمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة، والسماء محيط بها من الجوانب. فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس. وكقولهم: إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين في دقيقة واحدة.

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض. ومن ظنَّ أن المناظرة في إبطال هذا من الدين، فقد جنى على الدين وضعف أمره. فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية، لا يبقى معها ريبة. فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء، إذا قيل له: إن هذا على خلاف الشرع، لم يسترب فيه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

وإنما يستريب في الشرع، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقة. وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل»[١].

ـ كذلك انتبه الغزالي إلى مشكلة نفسية ما زال العالم الإسلامي يواجهها حتى الوقت الحاضر. وهي أن الذين يقلدون العقائد الغريبة المناقضة للإسلام إنما يظنون أنهم يُصْنَفون في عداد الصفوة المثقفة.

«تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم. وانخراطاً في سلكهم، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء. واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء. ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق، بالشروع في تقليد الباطل جمال، وغفلة منهم عن أن الانتقال من تقليد إلى تقليد خرق وخيال»[٢].

والقضايا التي ناقش الغزالي آراء الفلاسفة من خلالها تتلخص في خمس قضايا:

الأولى: قضية الخالق (الله).

الثانية: قضية المخلوق (العالم).

الثالثة: قضية العلم (علم الله وعلم الإنسان).

الرابعة: قضية الإنسان.

الخامسة: قضية الفناء والبعث.

وليس من أغراض هذا البحث الخوض في تفاصيل هذه القضايا إلاّ بمقدار ما يتصل بالهدف العام لهذا الكتاب. لقد رأينا في الفصل الأول خلال المناقشة لتحدي الفلاسفة كيف عمد ابن سينا إلى صياغة نظرية المعرفة بأسلوب يضع الفلاسفة بمستوى الأنبياء، ويقود إلى الاستنتاج أنه بموت النبي ﷺ وختم النبوة لم يبق للدين دور في تنظيم المجتمع، ولا لعلماء الدين علاقة في توجيه الحياة وإدارتها.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٠

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

بالإضافة إلى ذلك، زعم الفلاسفة أن الخالق (الله) هو علّة المخلوق (العالم) أي سببه. وأن الثاني (العالم) قد فاض عن الأول (الله). وعملية الفيضان هذه هي ما نسميه بخلق العالم. وزعموا أن الخالق والمخلوق متلازمان تلازم السبب والمسبب (العلة والمعلول) أو تلازم الشمس والضوء. وخلصوا من ذلك إلى القول أن الاثنين متلاحمان ووُجدا في وقت واحد، وسيستمران، وأنه لا فناء للمخلوق لأن معنى ذلك فناء الخالق. كما خلصوا إلى نفي عقيدة الفناء وعقيدة البعث والنشور.

كذلك زعم الفلاسفة أن الله يعلم نفسه ويعلم القضايا الكلية عن الوجود الذي فاض عنه، فهو يعرف نفسه ولا يعرف غيره. أما الإنسان فهو يعقل نفسه ويعقل غيره. وهذا قادهم ــ ويقود كل من اعتقد عقيدتهم ــ إلى الاستنتاج بأنه لا دخل للخالق في إدارة شؤون الإنسان أو الكون أو الحياة.

لقد ناقش الغزالي كل هذه القضايا وبيّن مواطن الخطأ والضعف فيها. ناقش نظرية الخالق والمخلوق عند الفلاسفة بأساليب الفلاسفة أنفسهم واستعمل قواعد المنطق الذي استعملوه حتى أظهر بوضوح وجلاء زيف مقولاتهم حول قدم المخلوق واستمراريته، كذلك ناقش قضية المعرفة عند الفلاسفة وأبرز أمرين:

الأول: أنها تقوم على ظنون وأوهام لا سند لها من البراهين العلمية التي يستعملونها في العلوم الطبيعية والرياضية ولا من قواعد المنطق التي يستعملونها في القضايا الفلسفية.

وذكر أنه ليس أدل على ظنونهم وخيالاتهم حول قضية المعرفة من زعمهم أن السماوات مخلوقات لها نفوس هي الملائكة، وأن نفوسها هذه مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في العالم. وأن المراد باللوح المحفوظ هي نفوس السماوات. لأن كثرة جزئيات العالم تستدعي اتساع اللوح، وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يشابه انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان.

وأضاف أولئك الفلاسفة أن الاتصال بنفوس السماء متيسر إذ ليس من حجاب. ولكن الناس في يقظتهم مشغولون بما تورده الحواس والشهوات، الأمر الذي يصرفهم عن نفوس السماوات. أما حين ينقطع الناس عن اشتغال الحواس بسبب النوم فإن الاتصال يحدث ويرى النائم ما يكون في المستقبل وذلك لاتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته. وأضافوا أن النبي ﷺ يطلع على الغيب بهذا الأسلوب، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة تتغلب على الحواس الظاهرة فيرى في اليقظة ما يراه غيره في النوم(١).

والواقع أنّ الفلاسفة أرادوا بهذا التفسير إلغاء قضية الوحي من الله، وأن الأمر هو للقوى النفسية وحدها. وبذلك يصلون إلى استنتاج أن تلقي المعرفة يشترك فيه الناس كلهم ولا حاجة لحصره في الأنبياء.

والأمر الثاني: الذي خلص الغزالي إليه هو أن قضية المعرفة عند الفلاسفة بهذا الشكل الذي حددوه تنتهي إلى إنزال مرتبة الله عن الإنسان، حين زعموا أن العقل الأول (الله) يعلم الكليات ولا يعلم التفاصيل، وأنه يعقل نفسه ولا يعقل غيره.

«وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ الفيضان ما يفيض عنه، ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لا جزئياً... ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة، فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره. فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه.

فقد انتهى التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة. وقرّبوا حاله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما جرى في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى: ﴿ ۞ مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: ٥١] الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٤.

الربوبية تستولي على كنهها القوى البشرية، المغرورين بعقولهم، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل (صلوات الله عليهم وسلامه) وأتباعهم رضوان الله عليهم...»[1].

كذلك فنّد الغزالي الفكرة التي أشاعها الفلاسفة وهي أن قضايا العقيدة قضايا غامضة، لا يفهمها إلا من أتقنوا علوم الرياضيات والهندسة والمنطق، لأنهم من خلال هذه العلوم أثبتوا قدرتهم على حل أصعب المسائل والخلوص إلى أصح الأجوبة.

«ومن عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج ـ إذ أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج ـ قولهم: إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية. وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية. ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات. فمن يقلدهم في كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول: لا شك أن علومهم مشتملة على حله، وإنما يعسر عليَّ دركه، لأني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات.

فنقول: أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل ـ وهو الحساب ـ فلا تعلق للإلهيات به. وقول القائل: إن فهم الإلهيات يحتاج إليها، خرق كقول القائل: إن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها، أو الحساب يحتاج إلى الطب.

وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل، فيرجع حاصله إلى بيان أن السماوات وما تحتها إلى المركز، كروي الشكل، وبيان عدد طبقاتها، وبيان عدد الأكر المتحركة في الأفلاك وبيان مقدار حركاتها. فلنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً، فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه، ولا يقدح الجهل بذلك في شيء من النظر الإلهي... وهو كقول القائل: لا يعرف كون هذه البصلة حادثة، ما لم يعرف عدد طبقاتها، ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة، ما لم يعرف عدد حباتها، وهو مجرد من الكلام مستغث عند كل عاقل»[2].

ولقد خلص الغزالي بعد مناقشة طويلة مفصلة لاتجاهات الفلاسفة إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤، ٨٥.

القول أنهم يصطدمون بالعقيدة الإسلامية بشكل أساسي، وأن «تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل:

إحداهما: مسألة قدم العالم. وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة.

والثانية: قولهم: إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة، من الأشخاص.

والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث، لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء (صلوات الله عليهم وسلامه)»[1].

أثر الغزالي:

تحدث المؤرخ ابن النجار عن المنزلة التي تسنّمها الغزالي وعن الأثر العميق الواسع الذي تركه في المجتمع الإسلامي المعاصر فقال:

«إمام الفقهاء على الإطلاق، ورباني الأمة بالاتفاق. ومجتهد زمانه وعين وقته وأوانه. شاع ذكره في البلاد واشتهر فضله بين العباد، واتفقت الطوائف على تبجيله وتعظيمه وتوقيره وتكريمه. وخافه المخالفون، وانقهر بحججه وأدلته المناظرون. وظهرت بتنقيحاته فضائح المبتدعة والمخالفين، وقام بنصر السنّة وإظهار الدين»[2].

وأشار السبكي إلى هذا الأثر كذلك فقال:

«جاء والناس إلى ردّ فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله، ويحيي حوزة الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات، وما كان إلا حديثاً مفترى»[3].

ويصف أبو الحسن عبد الغافر الفارسي خطيب نيسابور مكانة الغزالي

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٣٠٨، ٣٠٩.

(٢) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٦، ٢١٦.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٩٣.

وجهوده بعد عودته من الشام واشتغاله بالتدريس فيقول:

«وكان الليث غائباً عن عرينه، والأمر خافياً في مستور قضاء الله ومكنونه، فأشير عليه بالتدريس في المدرسة الميمونة النظامية عمّرها الله. فلم يجد بداً من الإذعان للولاة. ونوى بإظهار ما اشتغل به هداية الشداه، وإفادة القاصدين دون الرجوع إلى ما انخلع عنه، وتحرر من رقه من طلب الجاه، ومماراة الأقران، ومكابرة المعاندين. وكم قرع عصاه بالخلاف والوقوع فيه، والطعن فيما يذره ويأتيه. والسعاية به والتشنيع عليه. فما تأثر ولا اشتغل بجواب الطاعنين، ولا أظهر استيحاش بغميزة المخلطين»[1].

والواقع أنه يصعب الإحاطة بالآثار التي أحدثها الغزالي، فهي متعددة شملت مختلف الحياة العلمية والاجتماعية. لقد تحدث عن العلمية منها باحثون أفاضوا الحديث. ولذلك نقتصر هنا بما يتفق مع غرضنا وهو الدور الذي تركه الغزالي في عملية الإصلاح والتجديد التي جعلناها محور هذا البحث.

لقد أقبل العلماء من جميع المذاهب على الإمام الغزالي وعلى رأسهم علماء «الحنابلة» الذين لم يكونوا يرون لأحد سبقاً عليهم، حيث يذكر ابن كثير وغيره من المؤرخين أن رؤوس الحنابلة كانوا يحضرون دروسه «مثل أبو الخطاب وابن عقيل، وتعجبوا من فصاحته واطلاعه»[2].

كذلك عمد الغزالي إلى التدريس المنظم واستقل بمنهاجه ـ بعد أن بنى له مدرسة خاصة ـ فكان من آثار ذلك أن خلّف عدداً كبيراً من التلاميذ الذين طبعهم بشخصيته وأشبعهم باتجاهاته، فحملوا رسالته وانطلقوا يبشرون بها في جميع طبقات المجتمع وفي المدارس والمساجد التي تسلموا مراكز التوجيه فيها، نذكر منهم: عبد الكريم بن علي بن أبي طالب الرازي الذي كان يحفظ كتاب «إحياء علوم الدين» غيباً[3]. ومنهم سعد بن محمد البزار الذي تولّى

---

(١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) ابن كثير، البداية، ج ١٢، ص ١٧٤.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية، ج ٧، ص ١٧٩، ١٨٠.

التدريس في النظامية وكان له مكانة علمية عالية[١] ومحمد بن يحيى الذي اشتهر بأنه تلميذ الغزالي والذي وصف أستاذه بقوله: «الغزالي هو الشافعي الثاني»[٢]. ومنهم جمال الإسلام أبو الحسن علي السلمي الذي لزم الغزالي مدة إقامته في الشام، وحينما ترك الغزالي الشام قال فيه: خلفتُ بالشام شاباً إن عاش كان له شأن. ولقد برز جمال الإسلام هذا وصار له شأن وتسلم التدريس في المدرسة الغزالية بدمشق ثم في المدرسة الأمينية[٣]. وكثيرون غيرهم.

وتدل المصادر على أن أثر الغزالي ظل يتحدّر في تلاميذه جيلاً بعد جيل، وأن هؤلاء جميعاً كانوا يستظهرون كتبه عن ظهر قلب من ذلك ما نُقل عن شرف الدين الموصلي المتوفي عام ٦٢٢ هـ أنه اختصر كتاب «الإحياء» مرتين، وكان يلقي «الإحياء» دروساً من حفظه. وما نقل عن محمد بن الحسين العامري الحموي أنه كان يحفظ «المستصفى» للغزالي، وكان مرجعاً في الفقه، وكان يعتز بالغزالي ويقول: «ما دخل بغداد مثل أبي حامد الغزالي»[٤].

ولكن أهم جوانب الأثر الذي تركه الغزالي تمثل في أمرين: **الأول**: إن منهجه في تطبيق مبدأ «الانسحاب والعودة» أصبح مثلاً احتذاه جمع غفير من مختلف المذاهب والجماعات الإسلامية حيث توقّف هؤلاء عن الصراعات والخلافات المذهبية، وانصرفوا إلى «خاصة أنفسهم» حتى إذا زكت نفوسهم «عادوا» إلى المجتمع من جديد، ليسهموا فيه متعاونين متوادين دون أن يفرقوا دينهم شيعاً أو يشتروا به ثمناً قليلاً من حطام الدنيا وشهواتها، وبذلك برز بين جماعات الفقهاء والصوفية اتجاه قويّ يؤمن بتكامل الجهود وتظافر التخصصات والاحتكام إلى القرآن والسنة بدلاً من الكتب المذهبية وآثارها.

أما الأمر الثاني: فهو ما ترتب على جهود الغزالي من انحسار للتيارات

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢١٩.
(٢) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٦، ص ٢٠٢.
(٣) **المصدر نفسه**، ج ٧، ص ٢٣٥، ٢٣٦.
(٤) **المصدر نفسه**، ج ٨، ص ٣٩، ٤٦، ٣٣٤، ٣٨١.

الفكرية المنحرفة التي مثلها الباطنية والفلاسفة، فركدت سوقهما بين الجماهير وآل أمرها فيما بعد إلى البوار والسقوط.

- هذا إلى جانب ما ذكرناه من أثره في محمد بن تومرت الذي أدت جهوده إلى قيام دولة الموحدين في الجانب الغربي من العالم الإسلامي.

وهكذا فجّر الغزالي حركة الإصلاح التي تتابعت حلقاتها بعده حتى انتهت بدحر الغزاة الصليبيين واسترجاع الأرض والمقدسات.

الباب الرابع
انتشار حركة الإصلاح والتجديد
والمدارس التي مثلتها

الفصل الحادي عشر

مدارس الإصلاح والتجديد

كان من آثار مدرسة الغزالي ظهور نوع جديد من المدارس والمؤسسات التربوية الخاصة التي استلهمت روح المنهاج التربوي الذي بلوره الغزالي، وأسبغت على مناهجها وأساليبها وتنظيماتها طابعاً إسلامياً، تكاملت فيه ميادين العقيدة والتزكية والفقه، وتظافرت جهود العاملين لمعالجة الأمراض الفكرية والنفسية التي ضربت المجتمعات الإسلامية آنذاك، وأفرزت مضاعفات خطيرة في السياسة والاجتماع والثقافة والاقتصاد والعسكرية.

ولقد انقسمت هذه المدارس إلى قسمين رئيسيين: قسم أقيم في العاصمة بغداد وعواصم الأقاليم، حيث ركزت عملها على تلقي النابهين الذين ترشحهم مدارس الفروع، ثم إعدادهم ليكون منهم المشيخات التربوية والقيادات السياسية والاجتماعية. أما مدارس القسم الثاني فقد ركزت على تربية العامة من الفلاحين والأكراد والبدو وعوام الأحياء الشعبية في المدن لتربية ناشئتهم على أفكار ومبادىء الحركة الإصلاحية الجديدة وتحويل ولاءاتهم لشيوخ المدارس وقيادات الحركة الإصلاحية الجديدة بعد أن كانوا المصادر الرئيسة التي يجند منها أنظمة «السلاطين الظلمة» عساكرها وشرطها التي تحمي نظمها، وتقفل قلوبهم وعقولهم على طاعة سلاطينها وتنكل بخصومها ومنتقديها والمعترضين على سياساتها.

ولقد انتشرت هذه المدارس انتشاراً واسعاً فدخلت الأحياء الشعبية في المدن ودخلت كل قرية ومضرب وجبل تقريباً، الأمر الذي يجعل تتبعها بالحصر والتحديد أمراً في غاية الصعوبة، ولذلك سوف يقتصر هذا البحث على المدارس الرئيسة التي لعبت دور الموجّه في العواصم والمقاطعات. وأهم هذه المدارس:

أولاً: المدرسة المركزية: المدرسة القادرية:

تأسست هذه المدرسة في العاصمة بغداد وتسلمت زمام القيادة لحركة

الإصلاح والتجديد. ولقد ركزت نشاطاتها في عدة ميادين: **الأول**: تخريج القيادات اللازمة للعمل الإسلامي ونشر رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. **الثاني**: تنسيق العمل الإسلامي بين مدارسه المختلفة. **الثالث**: وضع مناهج العمل التربوي والدعوي ورسم خططه وبرامجه.

أسس هذه المدرسة الشيخ عبد القادر الكيلاني وقاد نشاطاتها مدة نصف قرن من الزمان حتى صار لها امتداداتها وصلاتها في العالم الإسلامي كله. وحينما قامت الدولة الزنكية، تلاحم خريجو هذه المدرسة مع الدولة الجديدة، وشاركوا في تحمل مسؤولياتها في مجابهة التحديات القائمة.

ولقد أمدتنا المصادر بتفاصيل واسعة عن نشأة هذه المدرسة وحياة مؤسسها ونشاطاته، ودورها في عملية الإصلاح والتجديد. وهذه التفاصيل كما يلي:

(أ) سيرة عبد القادر حتى ظهور دعوته:

نشأة عبد القادر في جيلان: ولد الشيخ عبد القادر عام ـ ٤٧٠ هـ/ ١٠٧٧م في جيلان[1]. وجيلان هذه بلاد متفرقة وراء طبرستان جنوب بحر قزوين. ولم يكن بها مدن كبيرة، إنما هي قرى في مروج بين جبال[2]. ويقال لها أيضاً: كيلان، وجيل، ولذلك يقال في النسبة: كيلاني وجيلاني، وكيلي وجيلي[3].

ويتصل نسب الشيخ عبد القادر من جهة والده بالحسن بن علي بن أبي طالب. فهو عبد القادر بن أبي صالح موسى جنكي دوست بن عبد الله بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب[4]. أما نسبه من أمه

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٢١٩.
(٢) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٢٠١.
(٣) اليافعي، **مرآة الجنان**، ج ٣، ص ٣٥١.
(٤) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ٣.

فينتهي إلى الحسين بن علي بن أبي طالب[1].

ويعود وجود أسرة عبد القادر في جيلان إلى عصور سابقة. ففي عام ٢٥٠ هـ قدم الحسن بن زيد بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب إلى طبرستان حيث استدعاه بعض رؤساء العلويين ــ نسبة إلى علي بن أبي طالب ــ الساخطين على حكومة بني طاهر. فهزم عاملها وأقام دولة بطبرستان ضمت جيلان وظلت حتى قضى عليها السامانيون عام ٣١٤ هـ/ ٩٢٦م[2]: وكان يساعد الحسن هذا نفر من العلويين منهم إدريس بن موسى بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو أخو داود بن موسى الجد الرابع لعبد القادر[3]. ولقد قام العلويون بعد ذلك بعدة محاولات لاستعادة نفوذهم إلاّ أن محاولاتهم باءت بالفشل، فاكتفوا بالمشاركة في الحياة العامة وآل أمرهم إلى الزعامة الروحية[4].

أما أسرة عبد القادر الخاصة فكانت تتألف من والده الذي توفي مبكراً تاركاً عبد القادر وأخاه عبد الله الذي كان يصغره ونشأ نشأته ومات بجيلان شاباً[5]. أما والدته فهي «فاطمة أم الخير» بنت أبي عبد الله الصومعي الحسيني[6].

والزهد هو السمة الغالبة على أصول عبد القادر. فقد وصف والديه بقوله: «والدي زهد في الدنيا مع قدرته عليها، ووالدتي وافقته على ذلك ورضيت بفعله، كانا من أهل الصلاح والديانة والشفقة على الخلق»[7]. وكذلك اشتهرت

---

(١) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٣.
(٢) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٧، ص ١٣٠ ــ ١٣٣.
(٣) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، ص ١٣٤.
(٤) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٥٥٥.
(٥) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٤، ص ١٩٩.
(٦) الشطنوفي، **بهجة الأسرار**، ص ٨٨. التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٣.
(٧) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٢٢.

والدته[١] وعمته أم عائشة[٢] بأنهما كانتا على مكانة عالية من الصلاح. كذلك كان جده لوالدته الشيخ أبو عبد الله الصومعي من مشايخ جيلان وزهادهم المشهورين[٣].

ولقد رفع هذا الطابع الديني من مكانة الأسرة فأسلم لها الأهلون زمام القيادة الروحية، واسترشدوا بها في جميع شؤونهم وأحوالهم[٤].

وهذا الطابع الروحي للأسرة طبع قيم عبد القادر منذ وقت مبكر، وأثر في مواقفه واتجاهاته إزاء المشكلات التي واجهها أو شاهدها في بغداد في ميادين الاجتماع والسياسة والثقافة.

وإذا كنا لا نعرف الكثير عن نشأة عبد القادر في جيلان، إلا أن الأخبار التي أوردها المؤرخون تشير إلى أنه حرص على التمسك بالأخلاق الدينية والنظر إلى القضايا الجادة منذ وقت مبكر[٥]. ولعل موت والده المبكر جعل من جدّه لأمه ولياً له وقدوة، الأمر الذي جعل الأهلين ينسبونه إلى جدّه هذا. فعُرف بسبط أبي عبد الله الصومعي[٦].

انتقاله إلى بغداد وحياته هناك: تلقى عبد القادر علومه الأولية في كتاتيب جيلان، وفي عام ٤٨٨ هـ/ ١٠٩٥م غادر جيلان إلى بغداد لإكمال دراسته وهو في الثامنة عشرة من عمره[٧]. وانتقاله إلى بغداد شكّل تطوراً جديداً في حياته لما واجهه من تغير شامل في البيئة العامة وفي حياته الخاصة.

---

(١) الشعراني، **الطبقات**، ج ١، ص ١٤٠، التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٣.

(٢) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٤، ص ١٩٩.

(٣) الشطنوفي، **بهجة الأسرار**، ص ٨٨.

(٤) اليافعي، **مرآة الجنان**، ج ٣، ص ٣٥٢. ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٤، ص ١٩٩.

(٥) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٩.

(٦) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ج ٥، ق ١، ص ٥.

(٧) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩٠.

أما عن البيئة العامة فقد تميزت بالاضطراب السياسي والاجتماعي والثقافي. فلقد ضعف أمر الخلفاء ودب التنافس بين سلاطين السلاجقة. فقد قامت الفتنة بين الأخوة محمد، وبركياروق وسنجر في الفترة الواقعة بين عامي ـ ٤٩٣ هـ/ ١٠٩٩ ـ ٤٩٦/ ١١٠٢. فعاث الجند فساداً في بغداد وصادروا الأموال ونهبت المتاجر؛ واستبيح السواد العراقي وذاق الناس آلام الجوع والخوف[١].

وعندما توفي بركياروق عام ٤٩٧ هـ/ ١١٠٣م، دخل السلطان محمد بغداد وخلع ابن بركياروق الصغير وكادت الفتنة تشتعل[٢].

يضاف إلى ذلك كله ما أشاعه «الباطنية» من ذعر وما عمدوا إليه من اغتيالات. كما حدث للأعز وزير بركياروق عام ـ ٤٩٥ هـ/ ١١٠١م[٣]، ولفخر الملك ابن نظام الملك عام ـ ٥٠٠ هـ/ ١١٠٦م[٤].

ولم تكن الحياة الاجتماعية أقل اضطراباً من الحياة السياسية، فلطالما تمرد العيارون واحتلوا أحياء بغداد واستعصوا على قوات الخلافة. ولطالما اشتبك العامة بغلمان الخليفة من الأتراك. ولقد قدر لعبد القادر أن يشاهد سلسلة من وقائع العيارين خلال الفترة الممتدة بين عامي ٤٩٠/١٠٩٦ ـ ٥١٠/١١١٧[٥]؛ وأن يشاهد الخصومات المستمرة بين السنة والشيعة والتي روى المؤرخون عنها الكثير.

وكان من آثار ذلك كله حدوث الغلاء وفقدان الأقوات، وتعرض السكان للنهب والاعتداء سواء من الجند أو العيارين أو العوام.

أما في الميدان العلمي، فقد كانت بغداد تعج بكبار المتخصصين في

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٤١.
(٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٤١.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٣٢.
(٤) **المصدر نفسه**، ص ١٤٨.
(٥) **المصدر نفسه**، ص ١٠٣، ١١٣، ١٣٧، ١٣٨، ٢١٦، ٢٢٨.

العلوم الدينية والأدب، وكانت الدروس والمحاضرات تُلقى في المدارس ومجالس العلم وحلقات المساجد. كذلك تبارى الخلفاء والوزراء ومحبو العلم في الإنفاق على المراكز العلمية وتخصيص الأوقات لها، الأمر الذي جذب إليها العلماء والطلاب من مختلف أرجاء العالم الإسلامي.

وإلى جانب هذا النشاط العلمي، كان اتباع المذهب الجنيدي ناشطين في نشر تعاليمهم التي تستهدف دعم التصوف السني أمام الاتجاهات الصوفية المنحرفة.

في هذا المحيط العام الذي طبع مجتمع بغداد آنذاك، يذكر المؤرخون الذين أرّخوا لعبد القادر أن حياته تميزت بأمرين: **الأول**: حياة الفقر والعوز؛ فقد توفي والده تاركاً له ولأخيه مبلغ ثمانين ديناراً، نال منها النصف [(١)]، ولطالما اقترض من البقالين غذاءه اليومي الذي لم يكن يزيد في أيام الغلاء عن رغيف وقبضة من الرشاد[(٢)] بانتظار ما يصله من والدته من نقود[(٣)].

أما **الأمر الثاني** الذي تميزت به حياة عبد القادر فهو اختلاطه (في قاعات الدرس ومجالس الوعظ والمناظرة بشيوخ الفقه والزهد والطلاب الوافدين من مختلف العالم الإسلامي آنذاك، ووقوفه على اختلافهم وانتماءاتهم المذهبية ونشاطاتهم المتصارعة في هذا الميدان، وتأثره بذلك إيجاباً وسلباً.

دراسته العلمية وسلوكه طريق الزهد: أوجزت المصادر التي ترجمت لعبد القادر وقائع دراسته العلمية وسلوكه طريق الزهد. فذكرت أنه درس الفقه على المذهب الحنبلي وأحكم الأصول والفروع والخلاف، وقرأ القرآن والأدب، ثم اتجه بعد ذلك للزهد وعلومه[(٤)].

---

(١) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٣.

(٢) الرشاد: نبات يشبه الكزبرة ولكنه أكثر حرارة.

(٣) ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩٨.

(٤) ابن فضل الله العمري. **مسالك الأبصار**، ص ١٠٢، ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩٨.

ومهما يكن من أمر هذه الروايات، فإن الأخبار المتفرقة التي أوردتها المصادر المذكورة تدل على أن الشيخ عبد القادر درس الفقه الحنبلي وبرز فيه، ثم عمل في الوعظ والتدريس، وواجه من الخبرات التي جعلته يحجم عن ميدان الوعظ ويسلك طريق الزهد. ولذلك اشتهر أمره في بغداد في سن متأخرة نسبياً حيث بدأت هذه الشهرة منذ عام ٥٢١ هـ/ ١١٢٧م أي في الخمسين من عمره، وهو عام تفصله تجارب طويلة عن أيام الدراسة والشباب.

والسؤال الذي يرد في هذا المجال: ما هي العوامل التي دفعت بعبد القادر وهو الحنبلي ــ الذي أصبح فيما بعد شيخ الحنابلة ــ إلى الجمع بين الفقه الحنبلي وسلوك الزهد الصوفي؟.

المصادر التي عاصرت عبد القادر والتراجم التي ترجمت له، تقصر تجربته في الزهد على صحبته للشيخ حماد الدباس ثم أبا سعيد المخرمي الذي خلفه عبد القادر في مدرسته[1]. غير أن التحليل الدقيق للأجواء الفكرية والاجتماعية المعاصرة، وللآثار التي خلفها عبد القادر ولمنهاجه في العمل والسلوك، تجعلنا نقرر أنه تأثر بأمرين:

الأول: الخبرات التي مرّ بها عبد القادر خلال فترة الدراسة وخلال فترة العمل في الوعظ التي سبقت ملازمته للانقطاع والتعبد والمجاهدة.

فلقد نفّرته هذه الخبرات من سلوك الفقهاء والوعاظ الذي كانت تحكمه دوافع ومنافع شخصية لا تتصل بالدين أو الصالح العام[2]. ولقد مرّ معنا وصفُ علي بن عقيل شيخ الحنابلة في زمانه ــ وأحد شيوخ عبد القادر ــ لواقع الفقهاء هذا، وما كانوا يثيرونه من خصومات مذهبية، ويغيرون انتماءاتهم المذهبية طبقاً لمصالحهم الذاتية وطبقاً لمواقف الحاكمين من المذاهب.

وتدل آثار عبد القادر أنه عانى بنفسه من مواقف العنت والنفاق التي عانى

---

(١) ماجد عرسان الكيلاني، «نشأة القادرية»، ص ٦٢ ــ ٦٥.

(٢) ماجد عرسان الكيلاني، «نشأة القادرية»، ص ٥٩ ــ ٦١.

منها شيخه ابن عقيل، وأنه انتهى إلى القناعات التي انتهى إليها ابن عقيل كذلك. ولكن إذا كانت قناعات ابن عقيل قد انتهت؛ ليقرر أن الثقة بفقهاء زمانه «خيبة والغنى بهم إفلاس ولا ينبغي أن يعوّل على غير الله»، فإن قناعات عبد القادر قد أضافت إلى ذلك أن نفاق الفقهاء وتكسبهم بدينهم هو نتيجة لازمة إذا لم يسلكوا الطريق الذي يعمر قلوبهم بالتقوى ويوصلهم إلى مقام المعرفة.

ولعل هذا التفسير هو بعض أسباب الحملة التي شنها عبد القادر فيما بعد على العلماء، ووصفهم بأنهم قطاع طرق يمنعون الناس عن الله[1].

والأمر الثاني: الذي أثر في عبد القادر ودفعه في طريق الزهد هو المكانة التربوية التي تسنمها التصوف السُّنيّ زمن عبدالقادر بسبب جهود الغزالي في هذا الميدان. وتقريرنا هذا لا يقتصر على الاستنتاج النظري وإنما تدعمه الوقائع العملية والأدلة النقلية. فالغزالي اشتهر أمره في الفترة التي كان عبد القادر فيها شاباً، ولقد مر معنا كيف حرص على حضور دروسه كبار شيوخ الحنابلة ومن بينهم شيوخ عبد القادر نفسه وحين توفي الغزالي عام ٥٠٥ هـ كان عبد القادر في عامه الخامس والثلاثين، كذلك يبدو أثر الغزالي واضحاً في كتابات عبد القادر وآثاره العلمية، فهو ينقل عن الغزالي فقرات كاملة بنصها الحرفي[2]. وكتاب عبد القادر «الغنية لطالبي طريق الحق» مصنف على نسق كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين». كذلك يبدو أثر الغزالي في سلوك الزهد، الذي اختاره عبد القادر لنفسه فما تسميه المصادر «سياحة» عبد القادر لمجاهدة نفسه حوالي عشر سنوات، جلس بعدها للتدريس والوعظ، فهو تطبيق لمبدأ «الانسحاب والعودة» الذي مارسه الغزالي حين قام بسياحته في الشام والحجاز.

على أن التأثر بالغزالي لم يكن إلا مرحلة مؤقتة، تميز بعدها عبد القادر بطريقته الخاصة في الفكر والتطبيق. والذي نراه أنه مرّ في تجربته الصوفية

(١) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ١٧٣.

(٢) انظر صفحة ١٨٥ ــ ١٨٦ في باب التواضع وتعليقنا في الهامش على رقم ١ صفحة ١٨٦.

بمراحل ثلاث: **الأولى**: عندما استلهم منهاج الغزالي في الجمع بين الفقه والتصوف، **والثانية**: حينما مارس تطبيقات السلوك الصوفي على كل من الدباس والمخرمي. **والثالثة**: عندما برز له طابعه الخاص وأحكم الجمع بين الفقه والتصوف.

ولا شك أن ثقافته الحنبلية التي تحرص أصولها على ربط الطالب مباشرة بالقرآن والسنة وآثار السلف الصالح أكثر من أية مدرسة أخرى، قد أثرت في منهاجه. فسلم من آثار الفلسفة وعلم الكلام والتفسيرات الصوفية التي تعتمد على الإلهام والتي لوّنت بعض كتابات الغزالي وأفكاره.

ومهما كان الأمر، فقد جاء تكامل الغزالي وعبد القادر مثلاً للفرق بين المذهبية الحزبية التي تسخّر الدين لأهدافها، وبين التربية التي توجهها أهداف الدين وصفاؤه، والتي تتغلب على الخصومات حتى المذهبية التي كانت تفرق الأشاعرة الشافعية والحنابلة قبل عهدي الغزالي والشيخ عبد القادر.

(ب) عبد القادر والدعوة إلى الإصلاح:

يُعيد المؤرخون ظهور عبد القادر إلى عام ٥٢١ هـ/ ١١٢٧م[١]. والواقع أن عبد القادر بدأ دعوته قبل ذلك. فهو يذكر أنه سبق جلوسه للوعظ فترة من التهيؤ النفسي وتشجيع الأصحاب والمحبين، وأنه بدأ مجلسه بالرجلين والثلاثة ثم تزاحم الناس حتى صار مجلسه يضم سبعين ألفاً[٢]. ثم تزايد الإقبال حتى ضاقت المدرسة فخرج إلى سور بغداد بجانب رباطه، وصار الناس يجيئون إليه ويتوب عنده الخلق الكثير[٣].

ومنذ ذلك الوقت بدأ عبد القادر أسلوباً جديداً يقوم على أمرين: **الأول**: اعتماد التعليم المنظم والتربية الروحية المنظمة. **والثاني**: الوعظ والدعوة بين الجماهير.

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٦.

(٢) ابن فضل الله العمري، «**مسالك الأبصار**» ج ٥، ق ١، ص ١٠٤، (كذلك التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٢ ــ ١٣).

(٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٢١٩.

١ ـ التعليم والتربية:

كان الشيخ أبو سعيد المخرمي قد أسس مدرسة صغيرة في باب الأزج (حي من أحياء بغداد). فلما توفي آلت إلى تلميذه عبد القادر، فعمد إلى توسيعها وإعادة بنائها، كما أضيف إليها عدد من المنازل والأمكنة التي حولها. ولقد بذل الأغنياء في عمارتها أموالهم، وعمل الفقراء فيها بأنفسهم[١]. وروى لنا المؤرخون ــ أثناء ذلك ــ صوراً من البذل والتضحية ما يكشف عن مدى تعلّق الأتباع بالشيخ، من ذلك أن امرأة فقيرة قررت المساهمة في عمارة المدرسة فلم تجد شيئاً. وكان زوجها من العمال (الفعلة الروزجارية) فجاءت إلى الشيخ عبد القادر تصطحب زوجها وقالت: هذا زوجي ولي عليه من المهر قدر عشرين ديناراً ذهباً ولقد وهبت له النصف بشرط أن يعمل في مدرستك بالنصف الباقي، ثم سلّمت الشيخ خط الاتفاق الذي وقّعته مع زوجها. فكان الشيخ يشغله في المدرسة يوماً بلا أجرة، ويوماً بأجرة لعلمه أنه فقير لا يملك شيئاً، فلما عمل بخمسة دنانير أخرج له الخط ودفعه له، وقال له: أنت في حِل من الباقي[٢].

ولقد اكتمل بناء المدرسة عام ٥٢٨ هـ/ ١١٣٣م، وصارت منسوبة إلى الشيخ عبد القادر حيث جعلها مركزاً لنشاطات عديدة منها التدريس والإفتاء والوعظ[٣].

أما تمويل المدرسة فقد أوقف الأتباع والأغنياء عليها أوقافاً دائمة للصرف على الأساتذة والطلاب[٤] ومنهم من أوقف الكتب لمكتبتها[٥]. وكان لها خدم

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٢١٩. ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩١.

(٢) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩١. التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٥.

(٣) نفس المصدرين والصفحتين.

(٤) ابن رجب، **الطبقات**، ج ١، ص ٧٣. ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٥، ص ٤٦.

(٥) ياقوت الرومي، **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ج ٥، ص ٢٧٣ ــ ٢٧٤.

مهمتهم العناية بأمورها وخدمة الأساتذة والطلاب. ومن هؤلاء أحمد بن المبارك المرقعاتي[(١)] ومحمد بن الفتح الهروي[(٢)].

وإلى جانب المدرسة كان هناك رباط يسكنه الطلبة الوافدون من خارج بغداد. وكان يُشرف عليه أحد تلاميذ عبد القادر الذي تخرّج على يديه في الفقه والتصوف معاً وهو محمود بن عثمان بن مكارم النعال[(٣)].

وتدل الأخبار المتعلقة بالمدرسة على أنها لعبت دوراً رئيسياً في إعداد جيل المواجهة للخطر الصليبي في البلاد الشامية. فقد كانت المدرسة تستقبل أبناء النازحين الذين فروا من وجه الاحتلال الصليبي، ثم تقوم بإعدادهم ثم إعادتهم إلى مناطق المواجهة الدائرة تحت القيادة الزنكية. ولقد اشتهر ــ فيما بعد ــ نفر من هؤلاء الطلاب منهم ابن نجا الواعظ الذي أصبح فيما بعد مستشار صلاح الدين السياسي والعسكري، والحافظ الرهاوي، وموسى ابن الشيخ عبد القادر الذي انتقل إلى بلاد الشام ليسهم في النشاط الفكري، وموفق الدين ــ صاحب كتاب المغني ــ وأحد مستشاري صلاح الدين، وقريبه الحافظ عبد الغني اللذين وفدا للالتحاق بمدرسة عبد القادر بعد أن نزحت أسرتهما من جماعيل في منطقة نابلس إلى دمشق. ولقد وصف ابن قدامة المقدسي طريقة عبد القادر في التعليم وأثره في طلبته فقال:

«دخلنا بغداد سنة إحدى وستين وخمسمائة. فإذا بالشيخ عبد القادر ممن انتهت إليه الرئاسة بها علماً وعملاً وحالاً واستفتاءً. وكان يكفي طالب العلم عن قصد غيره من كثرة ما اجتمع فيه من العلوم، والصبر على المشتغلين وسعة الصدر. وكان ملء العين وجمع الله فيه أوصافاً جميلة وأحوالاً عزيزة وما رأيت بعده مثله»[(٤)].

---

(١) الذهبي، **المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي**، ج ١، ص ٢١٤.

(٢) الشطنوفي، **بهجة الأسرار**، ص ٥٧.

(٣) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٦٣.

(٤) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٢٩٣ ــ ٢٩٤. التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٦.

وسوف نعرض لدور هؤلاء الخريجين وأمثالهم عند استعراض العلاقات بين الحركة القادرية والحركة الجهادية التي كان يقودها نور الدين وصلاح الدين.

كرّس الشيخ عبد القادر معظم أوقاته للمدرسة، فكان لا يخرج منها إلا يوم الجمعة إلى المسجد أو الرباط[1]. ولقد قام أسلوبه في التدريس والتربية على مراعاة استعدادات كل طالب والصبر عليه. وكان يعتز بمهنة التدريس هذه ويعتبرها «أشرف منقبه وأجل مرتبه» و«أن العالم محبوب من أهل الأرض، وأنه سيُميَّزُ يوم القيامة عمن سواه، ويعطى درجات أسمى من غيره»[2]. لقد أمضى الشيخ عبد القادر في التدريس ثلاثاً وثلاثين سنة بدأها عام ٥٢٨ هـ/ ١١٣٣ م حتى وفاته عام ٥٦١ هـ/ ١١٦٦[3].

ولا تزال المدرسة باقية إلى اليوم[4]. ولها مكتبة فيها مخطوطات شهيرة وتعرف باسم المكتبة القادرية[5].

والواقع أن التحليل الدقيق للنظام التربوي الذي طبقه عبد القادر، يكشف عن تأثر كبير بالمنهاج الذي اقترحه الغزالي. فقد وضع الشيخ عبد القادر منهاجاً متكاملاً يستهدف إعداد الطلبة والمريدين علمياً وروحياً واجتماعياً، ويؤهلهم لحمل رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كذلك توفر لهذا المنهاج فرص التطبيق العملي في الرباط المعروف باسم الشيخ عبد القادر[6]، حيث كانت

---

(١) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٢٦٤.

(٢) عبد القادر الجيلاني، **سر الأسرار**، ج ١، ص ٨ ــ ١١.

(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٣٢.

(٤) عماد عبد السلام رؤوف، **مدارس بغداد في العصر العباسي**، ص ١٥٤.

(٥) إبراهيم الدروبي، «مخطوطات المكتبة القادرية» **مجلة المجمع العلمي العراقي**، المجلد السادس (بغداد: ١٣٧٨ ــ ١٩٥٩، ص ١٨٩ ــ ٢٣٠).

(٦) يمكننا أن نحدد أوصاف الرباط مما ذكره شهاب الدين السهروردي الشهير وأحد الذين أخذوا عن عبد القادر وطبقوا نهجه. فقد ذكر أن الرباط دار يجتمع فيه الصوفية على المودة والأخوة. وهو يضم شيوخاً وشباناً، وأصحاب خدمة وأرباب خلو للعبادة شريطة أن لا يضر ذلك بوقتهم وأن لا يتخلل أوقات الشبان اللغو والغلط. أما الخدمة في =

تجري التطبيقات التربوية والدروس والممارسات الصوفية ويقيمَ الطلبة والمريدون[1]، وفيما يلي تفاصيل البرنامج المذكور:

الإعداد الديني والثقافي: يتحدد هذا الإعداد بحسب عمر الطالب أو المريد وحاله. فإذا كان ممن يقصدون تصحيح العبادة فالكبار من الناس والعامة درّسهُ الشيخ عقيدة السّنّة وفقْه العبادات اللذين تضمنهما كتابه «الغنية لطالبي طريق الحق» الذي صنّفه على طريقة كتاب «إحياء علوم الدين للغزالي»، واقتفى الموضوعات نفسها التي عالجها الغزالي في كتابه المذكور. ويضاف إلى ذلك، دراسات تستهدف إعداد النابه من الدارسين ليكون داعية بين الناس مثل أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووسائله وأساليبه. ودراسات في المذاهب الفكرية المعاصرة والفرق السائدة[2]. بالإضافة إلى تدريب على الوعظ والخطابة والتدريس[3].

أما إذا كان الدارس طالباً من طلبة المدرسة، فإنه يتلقى إعداداً أوسع يتضمن حوالي ثلاثة عشر علماً تشتمل على التفسير والحديث والفقه الحنبلي؛ والخلاف والأصول والنحو والقراءات، بالإضافة إلى ما سبق ذكره. على أنه كان يستبعد علم الكلام والفلسفة وينهى عن مطالعة كتبها السائدة[4].

وكان الجمع بين الفقه والتصوف السني شرطاً أساسياً للمريدين. فقد روى ابن تيمية ــ في مجلدي التصوف وعلم السلوك ــ من الفتاوى كيفية تقيد منهج

= الرباط فهي للمبتدئين. وبالإجمال فالرباط مكان للاجتماع على التقوى والمصالح الدينية ومواساة الإخوان بالمال والبدن ــ **عوارف المعارف**، ص ١٠٧ ــ ١١٠. فالرباط إذن يشبه ما تنادي به التربية الحديثة وهو أن تكون المدرسة مكاناً للتدريب على أشكال الحياة التي يراد إشاعتها في المجتمع.

(١) ابن فضل العمري. «**مسالك الأبصار**»، ج ٥، ق ١، ص ١٠١، ١٠٦.

(٢) عبد القادر الجيلاني، **الغنية لطالبي طريق الحق**، ج ١، ص ٧١ ــ ٨٤.

(٣) الشطنوفي، **بهجة الأسرار**، ص ٧.

(٤) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٣.

عبد القادر بالأصول الواردة في القرآن والسنة والتزامه تزكية النفس في منهاجه التربوي[1].

- **الإعداد الروحي**: يستهدف الإعداد الروحي تربية إرادة المتعلم أو المريد حتى يصبح صفاء بلا كدر، ويصير مع النبي ﷺ في عقله ومشاعره ومعناه ويكون دليله وقدوته[2].

ولكي يصل المتعلم إلى ذلك، عليه أن يلتزم السنّة في كل شيء، وأن يتصف بصفات أساسها المجاهدة والتحلي بأعمال أولي العزم، وهذه الأعمال هي:

١ ــ أن لا يحلف بالله عزّ وجل صادقاً ولا كاذباً، عامداً ولا ساهياً. لأنه إذا أحكم ذلك من نفسه رفعه إلى ترك الحلف بالكلية، وبذلك يفتح الله له باباً من أنواره يدرك أثره في قلبه، ويمنحه الرفعة والثبات والكرامة عند الخلق.

٢ ــ أن يتجنب الكذب هازلاً أو جاداً. فإذا اعتاد ذلك شرح الله صدره وصفا علمه وصار حاله كله صدق وظهر أثره عليه.

٣ ــ أن يفي بما يعد، وأن يعمل على ترك الوعد أصلاً لأن ذلك أضمن له من الوقوع في الحلف والكذب. فإذا فعل ذلك فُتح له باب السخاء ودرجة الحياء وأعطي مودة في الصادقين.

٤ ــ أن يجتنب لعن شيء من الخلق، وإيذاء ذرة فما فوقها. فذلك من أخلاق الأبرار والصديقين، لأن ثمرة ذلك حفظه من مصارع الهلاك والسلامة ويورث رحمة العباد مع ما يهبه الله من رفيع الدرجات والقربى منه.

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **علم السلوك**، ج ١٠، ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب التصوف**، ج ١١.

(٢) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٠٦.

٥ ــ أن يجتنب الدعاء على أحد وإنْ ظلمه فلا يقطعه بلسانه، ولا يقابله بقول أو فعل. فإن فعل ذلك وجعله من جملة آدابه ارتفع في عين الله ونال محبة الخلق جميعاً.

٦ ــ أن لا يشهد على أحد من أهل القبلة بشرك أو كفر أو نفاق. فذلك أقربُ للرحمة وأقرب لأخلاق السنّة وأبعد من ادعاء العلم، وأقرب إلى رضاء الله. وهو باب شريف يورث العبد رحمة الخلق أجمعين.

٧ ــ أن يتجنب النظر إلى المعاصي وأن يكف جوارحه عنها، لأن ذلك مما يسرع في ترقية النفس إلى مقامات أعلى ويؤدي إلى سهولة استعمال الجوارح في الطاعة.

٨ ــ أن يجتنب الاعتماد على الخلق في حاجة صغُرت أو كبُرت. فإن ذلك تمام العزة للعابدين وشرف المتقين، وبه يقوى على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويستغني بالله ويثق بعطائه ويكون الخلق عنده في الحق سواء وذلك أقرب إلى باب الإخلاص.

٩ ــ أن يقطع طمعه من الآدميين فذاك الغنى الخالص والعز الأكبر والتوكل الصحيح، فهو باب من أبواب الزهد وبه ينال الورع.

١٠ ــ التواضع، وبه تعلو منزلة العابد. وهو خصلة أصل الأخلاق كلها. وبه يدرك العبد منازل الصالحين الراضين عن الله في السراء والضراء وهو كمال التقوى[1]. والتواضع ــ عند عبد القادر ــ هو نفس ما ورد عند الغزالي وهو «أن لا يلقى العبد أحداً من الناس إلا رأى له الفضل عليه. فإن كان صغيراً قال هذا لم يعص الله تعالى وأنا قد عصيت فلا شك أنه خيرٌ مني. وإن كان كبيراً قال هذا عبد الله قبلي. وإن كان عالماً قال هذا أعطي ما لم أبلغ ونال ما لم أنل، وعلم ما جهلت، وهو يعمل بعلمه. وإن كان جاهلاً قال هذا

(١) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ١٧١ ــ ١٧٤.

عصى الله بجهل وأنا عصيته بعلم، ولا أدري بم يختم لي وبم يختم له. وإن كان كافراً قال لا أدري عسى أن يسلم فيختم له بخير العمل، وعسى أن أكفر فيختم لي بسوء العمل. وهذا باب الشفقة والوجل»[1].

وكان من وسائل عبد القادر في تربية المريد محاولة رفعه من الخضوع للشهوات. فكان يطلب إليه أن يمتنع ما استطاع عن الزواج وجمع المال إلا بما يسد الضرورة، ويمنع من الوقوع في المحظورات[2].

وهناك ممارسات روحية تتعدّى النطاق الفردي الذي استعرضناه إلى ممارسات جماعية، يشترك فيه الأتباع بإشراف الشيخ، من ذلك مجالس الذكر والعبادة المشتركة[3] وكان يرافق هذه الممارسات العملية دراسات نظرية حول مقصود المجاهدات والعبادات التي يمارسها المريد في حياته اليومية. وبذلك أقام التزكية الروحية على قاعدة فكرية تستهدف إقناع المريد بما يمارسه. فكان هناك دراسات حول الأوراد والأذكار[4] ودراسات عن التقوى والورع، ودراسات عن أحوال النفس ومداخل الشيطان؛ ودراسات عن الأخلاق التي يجب أن يكون المريد عليها. ويحتوي كتابا «الغنية» و«فتوح الغيب» فصولاً مطولة مما اعتمده الشيخ عبد القادر في ذلك. وغاية التزكية المذكورة هو بلوغ مقام الفناء. ومقام الفناء هو مقام الفقر[5]. لقد شرح الشيخ بنفسه ما يعنيه بمقام «الفقر» فقال: «الفقر هو حفظ حرمات الشيوخ وحسن العشرة مع الإخوان، والنصيحة للأصاغر والأكابر وترك الخصومة إلا في أمور الدين...» و«حقيقة الفقر أن لا تفتقر إلى من هو مثلك، وحقيقة الغنى أن تستغني عمن هو مثلك»[6]، أي أنّ الفقر هو أن

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ١٧٤، ١٧٥. نقلاً عن ــ **الهداية** ــ للغزالي، ص ٣٤.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٩، ٣٠.

(٣) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٣.

(٤) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ج ٢، ص ٨١ ــ ٨٦. **الفتح الرباني**، ص ٥٨، ٢٠٦.

(٥) عبد القادر الجيلاني، «الغوثية»، **الفيوضات الربانية**، ص ٧.

(٦) عبد القادر الجيلاني، «وصية عبد القادر لولده»، **الفيوضات الربانية**، ص ٣٦.

لا تفتقر إلى إنسان وأن تستغني عن كل إنسان، أو هو الفقر لله والغنى بالله. ولقد أصبح مقام الفقر هذا ميزة يتبارى الزاهدون في إضافتها إلى أسمائهم، فيصف أحدهم نفسه بأنه ــ الفقير إليه تعالى ــ.

الإعداد الاجتماعي: يستهدف هذا الإعداد توثيق العلاقات بين الأفراد والجماعات والقضاء على أسباب التفكك الاجتماعي الذي ساد المجتمع المعاصر. والميدان الذي كان يتم به هذا الإعداد هو المدرسة القادرية نفسها، حيث يتدرب المريد على ما يجب أن يتحلى به الفرد خارج المدرسة في المجتمع الكبير. ويشمل هذا الإعداد تنظيم حياة المريد الخاصة؛ وعلاقات المريدين بالقيادة المتمثلة بالشيخ؛ وعلاقاتهم ببعضهم البعض؛ وعلاقاتهم بالمجتمع المحيط.

أما عن حياة المريد الخاصة، فقد حدد المنهاج القادري آداباً تنظم دقائق السلوك اليومي للفرد كاللباس والنوم والدخول والخروج[1] والزينة والجلوس والسير والطعام والشراب، ومعاملة الزوجة والأبناء والوالدين، والإقامة والسفر. وفي جميع هذه الآداب يسترشد بما ورد في السنّة النبوية. كذلك حرص الشيخ عبد القادر أن يبتعد بالمريد عن كل ما ينزل من مكانته الاجتماعية كالبطالة والعيش على هبات المحسنين، وسؤال الناس، وحثه على الاشتغال بالكسب والتجارة مع مراعاة قواعد الأخلاق والأمانة[2].

أما عن تنظيم علاقة المريد والطالب بالشيخ، فقد أوجب عبد القادر على المريد طاعة الشيخ في الظاهر والباطن وأن لا ينقطع عنه[3]، وأن يستشيره في جميع شؤونه[4]. وفي المقابل أوجب على الشيخ أن يعامل مريديه بالحكمة والشفقة، وأن يؤدبهم ابتغاء مرضاة الله، وأن يكون لهم ملجأً وسنداً وراعياً فإذا

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ص ٢١ ــ ٣٠.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١٣ ــ ٣٧.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٤٣.

(٤) **الفتح الرباني**، ص ٢٣٢.

لم يكن في هذه المنزلة فليترك المشيخة وليعد إلى شيخ يؤدبه.

وأما عن تنظيم علاقة المريدين ببعضهم البعض، فقد أوجب الشيخ عبد القادر على طلابه ومريديه أن يصحبوا بعضهم بعضاً بالإيثار والفتوة والصفح. وأنْ يتعاملوا طبقاً للأمور التالية:

١ ــ أن يخدم الفرد منهم الآخرين في جميع حالاتهم ويسعى في قضاء حاجاتهم.

٢ ــ أن لا يرى لنفسه على أحد حقاً ولا يطالب أحداً بحق.

٣ ــ إظهار الموافقة لهم في جميع ما يقولون أو يفعلون.

٤ ــ أن يتأول مخالفاتهم ويتلمس الأعذار لهم ولا ينافرهم ولا يجادلهم، وأن يتعامى عن عيوبهم.

٥ ــ أن يجتنب فعل ما يكرهون ويحفظ مودتهم.

٦ ــ أن لا يحقد على أحد منهم، وإذا خامر قلب واحد منهم كراهة له تودد لهم حتى يزول ذلك.

٧ ــ أن يصلهم ويحسن إليهم.

٨ ــ أن يتحاشى إيذاءهم أو غيبتهم.

٩ ــ وعلى الغني منهم أن يؤثر الفقراء على نفسه في المأكل والمشرب والمجلس وفي كل شيء دون أن يرى له بذلك فضلاً ولا منّة. بل يشكر الله إذ جعله أهلاً لخدمتهم لأن الفقراء الصالحين هم أهل الله وخاصته.

١٠ ــ وعلى المريد أن لا يمنع أدواته عن إخوانه وإن استعار شيئاً رده، ينظر لما في يده على أنه ملك لله. أما ما كان في يد الغير فيستعمل فيه حكم الشرع والورع.

١١ ــ إذا نزل رباطاً أو مدرسة تأدب مع الشيخ والمريدين. ولا يكثر النوافل بين أيديهم ولا يكلمهم بأمور الدنيا. وأن يصاحبهم بأدب الشرع في كل أحواله.

أما عن تنظيم علاقة الطلبة والمريدين بالمجتمع المحلي، فقد وضع عبد

القادر قواعد محددة لذلك. فطالب المريد أن يوالي الأشخاص ويجافيهم حسب طاعتهم لله أو معصيتهم له. وأن لا يخالط المقصرين وينفر من البطالين. ولا يعني ذلك أن يعادي الناس، وإنما المقصود بذلك موالاة القلب وبغضه. أما في المعاملة فيجب أن يعامل الناس بالشفقة والرحمة، وأن يحفظ حرماتهم ويصبر على سوء أخلاقهم، وأن لا يستغيبهم ولا يتبع عوراتهم، وأن يصلي أربع ركعات يجعل ثوابها لمن خاصمه منهم آملاً أن يكفيه الله أمرهم يوم القيامة. وحدد القاعدة التي يعتمدها المريد في صحبة الأغنياء والفقراء بما يلي:

«أن تصحب الأغنياء بالتعزز، والفقراء بالتذلل... وعليك بصحبة الفقراء بالتواضع وحسن الأدب والسخاء...». وعلى المريد أن يحذر من الضعف أمام عطاء الأغنياء، أو يطمع بنوالهم، لأن تملقهم من أخطر الأمور على دين المرء وعلى خلقه. شريطة أن لا يحقد عليهم، وأن يحسن الظن بهم وأن لا يتعالى عليهم[1].

٢ ـ الوعظ وموضوعاته:

بالرغم من اشتغال عبد القادر بالتدريس وإعداد المربين، فإنه لم ينقطع عن مجالس الوعظ العامة التي استهدفت إيصال دعوته إلى عامة الناس، فخصص لذلك ثلاثة أيام في الأسبوع: صباح الجمعة، ومساء الثلاثاء في المدرسة، وصباح الأحد في الرباط[2]. ويذكر التادفي أن الحضور كانوا يدونون هذه المواعظ حتى عُدّ في مجلسه مقدار أربعمائة محبرة[3]. وقد جُمع قسم كبير من هذه المواعظ ــ أو المجالس كما كانت تسمى ــ في كتاب يُعرف باسم «الفتح الرباني» مع تحديد تواريخها وأمكنة إلقائها.

كان الشيخ عبد القادر ــ في مواعظه ــ شديد الحماسة للإسلام مشفقاً لما

---

(١) **الغنية**، ح ٢، ص ١٢٨ ــ ١٥٤. **فتوح الغيب**، ص ٧٥، ١٦٧.

(٢) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ١... إلخ، التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٨.

(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٨.

آلت إليه تعاليمه في حياة الناس، ويود لو استطاع استنفار الخلق جميعاً لنصرة الإسلام. يقول في أحد مجالسه:

«دين محمد ﷺ تتواقع حيطانه، ويتناثر أساسه. هلموا يا أهل الأرض نُشيِّد ما تهدم، ونقيم ما وقع! هذا شيء ما يتم، يا شمس ويا قمر، ويا نهار تعالوا!»[1].

وكان يرى نفسه مبعوث القدرة الإلهية ونائباً عن الرسول في بعث الروح الدينية في المجتمع وفي قلوب الناس. ومن أقواله في ذلك:

«إلهي! أسألك العفو والعافية في هذه النيابة. أعنّي على هذا الأمر الذي أنا فيه. قد أخذت الأنبياء والرسل إليك. وقد أوقفتني في الصف الأول أقاسي خلقك. فأسألك العفو والعافية. أكفني شرَّ شياطين الإنس والجن وشرَّ جميع المخلوقات»[2].

ويقول في موعظة أخرى:

«سبحان من ألقى في قلبي نصح الخلق وجعله أكبر همي. إني ناصح ولا أريد على ذلك جزاء. آخرتي قد حصلت لي عند ربي عزّ وجل. ما أنا بطالب دنيا، ما أنا عبد الدنيا ولا الآخرة، ولا سوى الحق عز وجل. فرحي بفلاحكم، وغمي لهلاككم. إذا رأيت وجه مريد صادق قد أفلح على يدي شبعت وارتويت واكتسيت وفرحت كيف خرج من تحت يدي»[3].

ومن أقواله كذلك:

«ألا إنّي راع لكم، ساق لكم، ناطور لكم. ما ترقيت ها هنا وأرى لكم وجود في الضر والنفع بعد ما قطعت الكل بسيف التوحيد. ألزمت هذا المقام. حمدكم وذمكم وإقبالكم وإدباركم عندي سواء. كم من يذمني كثيراً ثم ينقلب

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٩٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(٣) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٧.

ذمه حمداً. كلاهما من الله لا منه، إقبالي عليكم لله، أخذي منكم لله. لو أمكنني دخلت مع كل منكم القبر وجاوبت عنه منكراً ونكيراً رحمة وشفقة عليكم»[1].

بهذا الحماس، انطلق الشيخ عبد القادر يستنفر المسلمين إلى الالتفاف حول الإسلام، ويدعوهم إلى العودة إلى تعاليمه وحمل رسالته. وكان يرى أن صلاح دين الفرد لا يتم إلا بإصلاح القلب وفك إساره من حب الدنيا والأخلاق الذميمة[2]، ومن كل ما يشغل عن الله. ومن هنا كثرت في مواعظه دعوة الناس إليه للتربية والتزكي[3].

ومن دراستنا لما ورد في مواعظ عبد القادر نتبين أنه في تشخيصه لأمراض عصره، اعتمد المنطلق نفسه الذي اعتمده الغزالي وهو اعتبار الأسباب الأساسية للفساد الذي ضرب المجتمع الإسلامي ألا وهو «دوران الشريعة في فلك السياسة»، وخضوع العلماء للحكام ولشهوات الدنيا. وعن هذا المرض تفرعت مضاعفات وأمراض أخرى تفشت في ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

من هذا المنطلق تحدّدت الموضوعات التي عالجها عبد القادر كما يلي:

انتقاد العلماء: لم تكن حالة الغالبية من العلماء تتفق مع الرسالة التي يحملونها والأخلاق التي يجب أن يتحلوا بها. فكثيراً ما اشتركوا بالفتن التي كانت تدور بين رجال الخلافة والسلاطين والأمراء، فكانوا يؤيدون المنتصر ويفتون بفساد المهزوم، كما فعلوا عند تغلب السلطان على الخليفة المسترشد عام ٥٣٠ هـ/ ١١٣٥ م[4].، كذلك كانوا يتنافسون فيما بينهم على اعتلاء منابر الوعظ والخطابة في الأماكن المشهورة، ويسعون في إيذاء بعضهم بعضاً عند

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٤) ابن الجوزي، المنتظم، ج ١٠، ص ٦٠، ١٧٣.

الخليفة والوزراء والحكام[1]. ومنهم من عرف بسوء الخلق من ذلك قصة المغربي الواعظ الذي قدم بغداد عام ٥٣٣ هـ/ ١١٣٨ م وجلس للوعظ فمنحه السلطان مكاناً في داره للتدريس[2]. فما مرّت عليه سنتان حتى قُبض عليه عام ٥٣٥ هـ/ ١١٤٠ م حيث وُجد في بيته نبيذ وآلات طرب، فلما سئل عن ذلك قال: إنّها لزوجته المغنية[3].

كذلك اشتغل الفقهاء والعلماء بالخصومات المذهبية؛ فقد روى ابن الجوزي وقائع كثيرة من خصومات الفقهاء في هذا المجال. من ذلك ما حدث عام ٥٤٦ هـ/ ١١٥١ م حيث قامت فتنة بين الفقهاء في جامع المنصور حينما جلس للوعظ عالم يسمى ابن العبادي، فلم يمكّنه الحنابلة من ذلك وأدى إصراره على الوعظ إلى قيام فتنة في الجامع تضارب الناس خلالها «بالآجر وطارت العمائم»[4].

شاهد عبد القادر كل ذلك وأمثاله عن كثب، فشن حملة شديدة على العلماء واعتبرهم تجاراً يتاجرون بالدين ويساهمون في ارتكاب المحظورات، ومن مواعظه العامة في ذلك قوله:

«يا سلّابين الدنيا بطريق الآخرة من أيدي أربابها. يا جهالاً بالحق! أنتم أحق بالتوبة من هؤلاء العوام. أنتم أحق بالاعتراف بالذنوب من هؤلاء! لا خير عندكم»[5].

وكان يعيب عليهم تقربهم من السلاطين وطمعهم بما في أيدي الحكام. يقول في موعظة ألقاها في المدرسة في ٩ رجب ٥٤٦ هـ/ ١١٥١ م:

«لو كانت عندك ثمرة العلم وبركته لما سعيت إلى أبواب السلاطين في

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٢، ١٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٥) عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني، ٢٨٩.

حظوظ نفسك وشهواتها. العَالِم لا رِجْلَيْن له يسعى بهما إلى أبواب الخلق. والزاهد لا يَدَيْن له يأخذ بهما أموال الناس. والمحب لله عزّ وجلّ لا عينين له ينظر بهما إلى غيره»[1].

ويقول في موعظة ألقاها في ٢٠ شعبان من السنة نفسها: «يا خونة في العلم والعمل. يا أعداء الله ورسوله. يا قاطعي عباد الله عزّ وجلّ. أنتم في ظلم ظاهر ونفاق ظاهر. هذا النفاق إلى متى؟ يا علماء يا زهاد! كم تنافقون الملوك والسلاطين حتى تأخذوا منهم حطام الدنيا وشهواتها ولذاتها؟ أنتم وأكثر الملوك في هذا الزمان ظلمة خونة في مال الله عزّ وجلّ وفي عباده. اللهم اكسر شوكة المنافقين واقمع الظالمين وطهر الأرض منهم أو أصلحهم آمين»[2].

ونهى الطلاب عن الدراسة على هذا النمط من العلماء فقال: «يا غلام! لا تغتر بهؤلاء العلماء الجهّال بالله عزّ وجلّ. كل علمهم عليهم لا لهم. هم علماء بحكم الله عزّ وجلّ: جهّال بالله عزّ وجلّ. وهم يفرون منه يبارزونه بمعاصيهم وزلاتهم. أسماؤهم عندي مؤرخة مكتوبة معدودة»[3].

وحذّر عامة الجماهير من حضور مواعظهم والاستماع إلى أحاديثهم فقال:

«يا عباد الله!... لا تسمعوا من هؤلاء الذين يُفرحون نفوسكم. يذلون للملوك ويصيرون بين أيديهم كالذر. لا يأمرونهم بأمره ولا ينهونهم عن نهيه. إن فعلوا ذلك فعلوه نفاقاً وتكلفاً. طهّر الله الأرض منهم ومن كل منافق أو يتوب عليهم ويهديهم إلى بابه. إني أغار إذا سمعتُ واحداً يقول: الله الله وهو يرى غيره»[4].

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

وهاجم المتعصبين للمذاهب. ومن ذلك قوله:

«دع عنك الكلام فيما لا يعنيك. اترك التعصب في المذاهب واشتغل بشيء ينفعك في الدنيا والآخرة»[1].

وندد بخصوماتهم من أجل الظهور والجاه في مجالس الوعظ والخطابة والكلام. من ذلك قوله:

«أنت في هوس تؤلف كلامك من الكتب وتتكلم به. إن ضاع كتابك ما تصنع، أو وقع الحريق في كتبك، أو انطفأ مصباحك الذي تبصر به. من تعلَّم العلم وعمل وأخلص صارت المقدحة والمعين في قلبه نوراً من الله عزّ وجلّ فيضيء هو وغيره. تنحوا يا أبناء اللقلقة! يا أبناء الصحف المؤلفة بأيدي النفوس والأهوية. ويلكم تتنازعون المخصوص، تنقصمون وتهلكون ولا تبلغون حظكم كيف تتغير السابقة والعلم بجهدكم؟»[2].

ويبدو أن حملاته هذه قد أشعلت عداوة العلماء له، فراحوا يكيدون له. لذلك نجد حملته تشتد ويعرض بمكائدهم ضده. ففي ٢٠ رجب ٥٤٦ هـ/ ١١٥١م ألقى موعظة في المدرسة ركز فيها على التنديد بعلماء زمانه، ومما جاء فيها: «يا عَالم! كلامك من لسانك لا من قلبك. من صورتك لا من معناك.. لا بارك الله فيكم يا منافقون فما أكثركم. كل شغلكم في عمارة ما بينكم وبين الخلق دون الحق عزّ وجلّ. اللهم سلطني على رؤوسهم حتى أطهر الأرض منهم. علامة المنافق في هذا الزمانِ أن لا يدخل عندي ولا يسلِّم عليّ إذا لقيني، فإن فعل ذلك كان تكلفاً منه. هذا الدين أودى، تتواقع حيطانه، اللهم ارزقني أعواناً على بنائه. ما يبنى على أيديكم يا منافقون؟ لا كرامة لكم حتى يبنى على أيديكم. كيف تبنون وليست لكم صنعة البناء ولا آلته؟ يا جهال! ابنوا حيطان أديانكم ثم تفرغوا لبناء غيركم. إذا عاديتموني فقد عاديتكم في الله عزّ وجلّ ورسوله لأني قائم بنصرتهما. لا تبغوا فإن الله غالب على أمره. اجتهدَ إخوةُ

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

يوسف (عليه السلام) على قتله فلم يقدروا، كيف كانوا يقدرون وهو ملك عند الله عزّ وجلّ ونبيٌّ من أنبيائه، وصديق من صديقيه. وقد سبق عليه أن يجري مصالح الخلق على يديه. هكذا أنتم يا منافقي هذا الزمان. تريدون أن تهلكوني لا كرامة لكم. أيديكم تقصر عن ذلك»[(١)].

ولم تنقطّع حملات عبد القادر على العلماء والفقهاء، وتكاد لا تخلو موعظة من التعريض بهم وتنفير الناس منهم. والمقصود بالتنديد هنا هم كبار الفقهاء الذين كان لهم قربى عند الخلفاء والأمراء، وتصدّرٌ في المذاهب ودور العلم. أما ما دون هؤلاء فيبدو أن الحملات القادرية قد راقت لهم فأقبلوا على عبد القادر وحرصوا على صحبته.

انتقاد الحكام: ذكرنا ـ فيما مضى ـ بعض النماذج التي جمع فيها عبد القادر بين نقد العلماء والحكام. غير أنه كثيراً ما خص الحاكمين بانتقاداته، وحذّر الناس من الانصياع لهم بما يخالف الشريعة، يقول في أحد المجالس:

«صارت الملوك لكثير من الخلق آلهة. قد صارت الدنيا والغنى والعافية والحول والقوى آلهة. ويحكم، جعلتم الفرع أصلاً، المرزوق رازقاً، المملوك مالكاً، الفقير غنيّاً، العاجز قوياً، الميت حياً.. إذا عظَّمْتَ جبابرة الدنيا وفراعينها وملوكها وأغنياءها ونسيتَ الله عزّ وجلّ ولم تعظِّمه، فحكمك حكم منْ عبدَ الأصنام، تصيّر مَنْ عَظَّمت صنمك»[(٢)].

وانتقد الولاة والموظفين الذين يجتهدون في تنفيذ أوامر السلاطين دون تحرز. يقول في إحدى مواعظه:

«يا غلام!.. اخدم الحق عزّ وجلّ ولا تشتغل عنه بخدمة هؤلاء السلاطين الذين لا يضرون ولا ينفعون. أيش يعطونك؟ يعطونك ما لم يقسَّم لك؟ أو يقدرون يقسمون لك شيئاً لم يقسمه الحق عزّ وجلّ؟ لا شيء مستأنف من

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٣.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٤٦.

عندهم، إن قلت أن عطاءهم مستأنف من عندهم كفرت»[١].

ويقارن الشيخ عبد القادر في مواعظه بين الخلفاء والسلاطين وبين أقطاب الزهد السني، فيخلصُ إلى وجوب طاعة أقطاب الزهد هؤلاء، لأنهم الخلفاء الحقيقيون للرسول في أمر الدين. وهم الملوك لأنهم يأخذون المال من أغنياء أتباعهم ليردوْه إلى فقرائهم دونما تأثر بهوى أو طلب للثناء. أما الحكام والأمراء فخلافتهم ظاهرية لأنهم نهابون ينهبون ولا يهبون[٢].

ولم تتوقف انتقادات عبد القادر للحكام عند المواعظ العامة، وإنما تناولت المواقف الخاصة التي تبرز فيها انحرافات أو مظالم. ففي عام ٥٤١ هـ/ ١١٤٦م ولى الخليفة المقتفي يحيى بن سعيد المعروف بابن المرجم القضاء. فمضى الأخير في ظلم الرعايا ومصادرة الأموال وأخذ الرشاوى. فكتبت ضده المنشورات وألصقت في المساجد والشوارع[٣] دون أن يستطيع أحد أن يجهر بمعارضته. ويذكر سبط ابن الجوزي والتادفي أن الشيخ عبد القادر اغتنم وجود الخليفة في المسجد وخاطبه من على المنبر قائلاً: ولّيت على المسلمين أظلم الظالمين، وما جوابك غداً عند رب العالمين! فعزل الخليفة القاضي المذكور[٤].

ولقد تكررت هذه المواقف مع الوزراء والرؤساء والحجاب[٥]. وتذكر المصادر التاريخية أن هؤلاء كانوا يستجيبون لملاحظات عبد القادر لاعتقادهم بصلاحه وصدق أغراضه وكراماته[٦] فلقد حرص عبد القادر على أن يبقى بعيداً

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٣٣.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١١٣، ١٥٥.

(٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ١١٩.

(٤) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٢٦٥؛ التادفي، **قلائد الجوهر**، ص ٦.

(٥) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٩٦.

(٦) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩٢.
ـ سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ص ٢٦٥.
ـ ابن الوردي، **تاريخ ابن الوردي**، ج ٢، ص ١٠٢.

عن موطن الشبهات أو التقرب للحكام. فقد ذكر عنه أنه ما ألمّ بباب حاكم قط، وأنه كان يرفض هداياهم، ويوزع تبرعاتهم على الفقراء قبل أن تتناولها يده[1].

انتقاد الأخلاق الاجتماعية المعاصرة: نظر الشيخ عبد القادر إلى المجتمع المعاصر على أنه مجتمع «الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام»[2]. وهذه صفات أحالت كل شيء فيه إلى مظاهر خاوية لا روح فيها ولا معنى[3]، يستوي في ذلك المتدينون وغيرهم. يقول في إحدى مواعظه: «هذا زمان الرياء والنفاق وأخذ الأموال بغير حق. قد كثر من يصلي ويصوم ويحج ويزكي، ويفعل أفعال الخير للخلق لا للخالق. فقد صار معظم الناس بلا خالق. كلكم موتى القلوب أحياء النفوس والأهوية طالبون للدنيا»[4].

ولذلك ركز عبد القادر تركيزاً قوياً على محاربة النفاق والأخلاق الاجتماعية التي سادت، واعتبر أن مهمته الأولى محاربة ذلك، وأنه «مسلط على كل كذاب منافق دجال»[5] يقطع «أقفية المنافقين الكذابين في أقوالهم وأفعالهم»[6] لأن المنافقين أعداء كل صلاح، وهم يستغلون كل وسيلة بما فيها الدين نفسه للوصول إلى شهواتهم وتحقيق أهوائهم[7]. وما لم يتب الفرد من «الكذب والنفاق والتصنع فلن يأتي منه خير»[8] وقد تصل حملته على النفاق درجات من الشدة والانفعال تدفعه إلى التبكيت العنيف لمعاصريه. يقول في إحدى مواعظه:

«ملائكتكم تتعجب من وقاحتكم. تتعجب من كثرة كذبكم في أحوالكم.

---

(١) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٩ ــ ٣٠.
(٢) الجيلاني، ص ٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ٥١، ٢٢٣، ٢٠٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٧، ٢٢.

تتعجب من كذبكم في توحيدكم. كل حديثكم في الغلاء والرخص، وأحوال السلاطين والأغنياء. أكل فلان، لبس فلان، تزوج فلان، استغنى فلان، افتقر فلان. كل هذا هوس ومقت وعقوبة. توبوا واتركوا ذنوبكم وارجعوا إلى ربكم دون غيره. اذكروه وانسوا غيره. الثبات على كلامي علامة الإيمان، والهرب منه علامة النفاق. يا منْ تطعن فيّ، تعال حتى نحك حالتي وحالتك على الشرع، فمن خرجتْ حالته شبهاً وفضة استحق أن يطعن فيه، وأن يهجر ويموت باسم الله تعالى. أبرزْ ولا تختبىء وتهرب كالمخانيث، ذاك لا شيء وهوس وتوان»[1].

ــ **الدعوة لإنصاف الفقراء والعامة**: تعرّض العامة لأسوأ الظروف في عصر عبد القادر سواء في بغداد أو خارجها. فإذا نشبت الفتن بين الخلفاء والسلاطين أو بين السلاطين أنفسهم تعرّض أهل بغداد للأذى ونَهَبَ الجنودُ المدينة، واستغل العيارون الفرصة فشاركوا في نهب المحلات التجارية والبيوت. مما أدى في كثير من الأحوال إلى ندرة الأقوات وارتفاع الأسعار[2]. كذلك تعرض الناس لظلم الولاة وابتزاز الجباة[3]. وزاد في آثار ذلك ما كان يصيب العراق من قحطٍ حين تطغى فيضانات النهرين وتؤدي إلى تلف المحاصيل[4].

في هذه الظروف، ركّز عبد القادر على نصرة الطبقة العامة والفقراء خاصة، فجعل الاهتمام بشؤونهم من شروط الإيمان[5]. وشن حملة شديدة على الولاة الذين يظلمونهم وعلى الأغنياء الذين يخصون أنفسهم دون إخوانهم من الفقراء «بأطايب الأطعمة وأحسن الكسوة وأطيب المنازل وأحسن الوجوه وكثرة الأموال» فأفتى بأن انتسابهم للإسلام دعوى كاذبة وذريعة لحقن دمائهم بالشهادتين»[6].

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٤١.

(٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٤٥، ٤٦، ٥٨، ١٠٧، ١٢٥، ١٧١.

(٣) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٢٢٥.

(٤) سبط ابن الجوزي، **نفس المصدر**، ص ٢٣٢.

(٥) الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٦٥.

(٦) **المصدر نفسه**، ص ٦٤ ــ ٦٥.

ولقد جعل عدم التفرقة بين الغني والفقير من شروط تقدم المريد في مقامات التزكية، أو نجاة المسلم من عقاب الله[1]. وشدّد في وصيته المشهورة لولده عبد الرزاق على خدمة الفقراء وحسن صحبتهم والتعامل معهم: «حسبك من الدنيا شيئان: صحبة فقير وحرمة ولي»، «وعليك يا ولدي أن تصحب الأغنياء بالتعزز والفقراء بالتذلل»[2].

ويتضح مما كتبه المؤرخون الذين أوردوا أخبار عبد القادر أن اهتمامه بالفقراء لم يقف عند حد الوعظ، وإنما ترجمه إلى عملٍ واقعٍ. فكان يفتح بابه للفقراء والغرباء ويقدم لهم المنام والغذاء ويحضرون الدرس ويعطيهم ما يحتاجون[3]. وكان يرى هذا الأسلوب من أفضل الأعمال، فلقد نقل عنه قوله:

«فتشت الأعمال كلها فما وجدت فيها أفضل من إطعام الطعام ولا أشرف من الخُلُق الحسن. أودُّ لو كانت الدنيا بيدي أطعمها الجائع، كفي مثقوبة لا تضبط شيئاً. لو جاءني ألف دينار لم تَبِتْ عندي»[4].

لهذا كله، أقبلت العامةُ والفقراء على عبد القادر إقبالاً شديداً وتحمسوا له[5]. وتاب على يديه معظم أهل بغداد[6]. فقد روي عنه قوله: «وتاب على يدي من العيّارين والمسالحة أكثر من مائة ألف وهذا خير كثير»[7].

(ج) التصدي للتطرف الشيعي الباطني وللتيارات الفكرية المنحرفة:

ناقش عبد القادر عقائد الفرق المعاصرة فتميزت مناقشته بأمرين:

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٥٢.
(٢) «وصية عبد القادر لولده عبد الرزاق»، **الفيوضات الربانية**، ص ٣٥ ـ ٣٧.
(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٨، ١٧ ـ ١٨، ٣٦.
(٤) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ج ١، ق ١، ص ١٠٤.
ـ التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٨.
(٥) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٢١٩.
(٦) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٢٦٤.
(٧) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٩.

الأول: إنه اتبع أسلوباً موضوعياً ذكر ما لهذه الفرق وما عليها.

والثاني: إن مناقشته دلّت على اطلاع واسع على عقائد هذه الفرق ونشاطاتها وتاريخها[1].

ولكن عبد القادر فصّل تفصيلاً واضحاً في مناقشته لعقائد الباطنية. ولعل السبب يعود إلى التحديات التي مثلتها الدولة الفاطمية وفرقة الإسماعيلية. فقد استعرض تاريخ الشيعة وعقائدهم، وفرّق بين الجماعات المعتدلة، وبيّن الفرق التي تسترّت بالتشيع. فذكر بأن للفرق المستترة جذوراً يهودية من ذلك قوله:

«وقالت اليهود لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح الدجّال وينزل بسبب من السماء. وقالت الروافض لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي وينادي منادٍ من السماء. وتؤخر اليهود صلاة المغرب حتى تشتبك النجوم، وكذلك الروافض يؤخرونها... واليهود يبغضون جبريل (عليه السلام) ويقولون هو عدونا من الملائكة، وكذلك صنف من الروافض يقولون غلط جبريل (عليه السلام) بالوحي إلى محمد ﷺ وإنما بعث إلى علي (رضي الله عنه)»[2].

وأنكر على متطرفي الشيعة قولهم بعدم إمامة الخلفاء الراشدين الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان، وقرر أن خلافتهم كانت بعهدٍ من النبي ﷺ وأن علياً بايعهم[3].

لكن هذه الانتقادات لم تصل إلى حد الخصومات كالتي كانت تحدث بين المذاهب، وأنها كانت ـ كما قلنا ـ تلتزم حدود العدالة وأخلاق العلماء، إذ يُستفاد من رواية التفادي أن علماء الشيعة كانوا يقصدون مجالس عبد القادر وأنه كان يناقشهم في عقائدهم[4].

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ج ١، ص ٥٢ ـ ٨٣.
(٢) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٧٩.
(٣) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٦٨.
(٤) التادفي، **القلائد**، ص ٥٥ ـ ٥٦.

غير أن الدور الكبير الذي لعبته الحركة القادرية في مقاومة التشيع المتطرف ــ أو التيار الفاطمي ــ الباطني ــ هو إسهامها الفعّال في تقويض دولة الفاطميين العبيديين في مصر والتمهيد لدخول صلاح الدين كما سنرى ذلك في مكانه.

(د) محاربة الخصومات المذهبية:

مر معنا كيف هاجم عبد القادر التعصب المذهبي ونهى طلبته وأتباعه عنه. ولقد كان يوصي الذين يهيأون منهم للعمل في ميدان الدعوة والإرشاد أن يبتعدوا عن الخصومات المذهبية وأن لا يتعرضوا للقضايا التي يدور حولها الاختلاف. ويسوق لذلك أمثلة منها: أن الحنابلة يرون عدم جواز اللعب بالشطرنج بينما يجيز الشافعية ذلك. وأنّ الأحناف لا يعدون النبيذ من المسكرات. فالواجب على الآمر بالمعروف والواعظ أن لا يتعرض لمثل هذه القضايا عند من يعتقدونها، فيثير بذلك اعتراضهم وينزلق إلى مواطن الجدل والخلاف[١].

كذلك انفتح عبد القادر على المذهب الشافعي وتعاون مع الشافعيين وأفتى على المذهب الشافعي إلى جانب الحنبلي[٢] حتى وصفه الإمام النووي الشافعي بأنه «كان شيخ السادة الشافعية والسادة الحنابلة»[٣].

ولقد ظل عبد القادر يحتل المنزلة نفسها لدى علماء المسلمين ومؤرخيهم باختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم. فهو عند سبط ابن الجوزي الحنفي نموذج التقوى والكرامات العلية[٤]، وهو عند الذهبي الشافعي «قدوة العارفين، صاحب المقامات والكرامات»[٥]. وعند ابن رجب الحنبلي «شيخ العصر وقدوة العارفين وسلطان المشايخ»[٦]، وعند ابن تغري بردي الحنفي «شيخ الإسلام وتاج

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ج ١، ص ٤٧ ــ ٤٨.
(٢) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ١١١، الشعراني، **الطبقات**، ج ١، ص ١٤١.
(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٣٣ ــ ١٣٨ نقلاً عن ــ **بستان العارفين** ــ للنووي.
(٤) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٢٦٤ ــ ٢٦٥.
(٥) الذهبي، **العبر**، ج ٤، ص ١٧٥.
(٦) ابن رجب، **الذيل**، ج ١، ص ٢٩٠.

العارفين... أحد الذين طن ذكرهم في الشرق والغرب»[1]، وعند ابن فضل الله العمري «علم الأولياء محيي الدين»[2] وعند ابن تيمية: «من أعظم الناس لزوماً للأمر والنهي، وتوصية باتباع ذلك من المشي مع القدر»[3]. وعند اليافعي، «قطب الوقت حكماً وعلماً»[4]، وعن ابن شاكر الكتبي «إمام زمانه وقطب عصره، وشيخ شيوخ الوقت بلا مدافعة»[5].

وهذا كله جعل ابن رجب يصف عبد القادر بأنه «حصل له القبول التام من الناس، واعتقدوا ديانته وصلاحه، وانتفعوا به وبكلامه ووعظه، وانتصر أهل السنة بظهوره، واشتهرت أحواله وأقواله وكراماته ومكاشفاته. وهابه الملوك فمن دونهم»[6].

(هـ) إصلاح التصوف:

أعطى الشيخ عبد القادر عناية خاصة لإصلاح التصوف، وأعادته إلى مفهوم «الزهد» ثم توظيفه لأداء دوره في خدمة الإسلام وإصلاح المجتمع. ولقد تمثلت جهوده في هذا الميدان بما يلي:

أولاً: تنقية التصوف مما طرأ عليه من انحرافات في الفكر والممارسة، ثم رده إلى وظيفته الأصلية كمدرسة تربوية. هدفها الأساسي غرس معاني التجرد الخالص والزهد الصحيح. ويمثل كتاباه: «الغنية لطالبي طريق الحق» و «فتح الغيب» خلاصة أفكاره في هذا المجال. ولقد تناول الكتاب الثاني بالشرح ابن تيمية في الجزء العاشر من الفتاوى المسمى «كتاب السلوك» وقدّمه نموذجاً للزهد الذي حث عليه القرآن الكريم والسنة الشريفة.

---

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، ص ٣٧١.
(٢) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ج ٥، ص ١٠٠.
(٣) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب القدر**، ج ٨، ص ٣٦٩.
(٤) اليافعي، **مرآة الجنان**، ج ٣، ص ٣٥٤.
(٥) ابن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، ج ٢، ص ٢.
(٦) ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

ولم يكن عبد القادر في هذه المهمة يعتمد على البحث النظري أو الحديث والوعظ وإنما طبقه في ميدان التربية العملية في مدرسته ورباطه.

ثانياً: الحملة على المتطرفين من الصوفية: حمل عبد القادر في مواعظه وكتبه على منْ تلبّسوا بالتصوف أو شوّهوا معناه، لأن التصوف الصحيح صفاء وصدق لا يتحققان «بتغيير الخرق، وتصفير الوجوه، وجمع الأكتاف، ولقلقة اللسان بحكايات الصالحين، وتحريك الأصابع بالتسبيح والتهليل. وإنما يجيء بالصدق في طلب الحق عزّ وجلّ والزهد في الدنيا، وإخراج الخلق من القلب وتجردهما عما سوى مولاه عزّ وجلّ»[1].

كذلك انتقد ما شاع بين بعض الصوفية من سماع الألحان والرقص وبدع لا تتفق مع الكتاب والسنّة. وقرّر أن المريد الصادق لا يهيِّجه كلامٌ غير كلام الله، وهو في غنى عن «الأشعار والقيان والأصوات وصراخ المدعين، شركاء الشياطين، ركاب الأهوية، مطايا النفوس والطباع، أتباع كل ناعق وزاعق»[2].

(و) تعاليم عبد القادر:

تركزت تعاليم عبد القادر في ميدان القيم الإسلامية، ومن الممكن القول أن هذه التعاليم تبلورت فيما يلي:

١ ـ التوحيد.

٢ ـ تصويب مفهوم القضاء والقدر.

٣ ـ تصويب مفهوم الإيمان.

٤ ـ تصويب مفهوم أولي الأمر ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥ ـ منزلة الدنيا والآخرة.

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٩٠.

(٢) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ج ٧٢، ص ١٤٦.

٦ ـ النبوة والأنبياء.

٧ ـ مكانة الزهد في الإسلام.

ونحن ـ هنا ـ لا نتناول من هذه التعاليم إلا ما يتصل بدور المدرسة القادرية في حركة الإصلاح وتهيئة المجتمع الإسلامي لحمل مسؤولياته ومواجهة التحديات آنذاك[١].

١ ـ التوحيد:

هو الحجر الأساسي في تعاليم عبد القادر و«من لا توحيد له ولا إخلاص لا عمل له»[٢]. ويلاحظ على المضمون القادري للتوحيد أنه متصل بالحياة الاجتماعية آنذاك، ضابط لتصرفات الفرد وعلاقاته مع الآخرين، هدفه تجريد سلاطين الحكم المعاصرين وأرباب الجاه والنفوذ من مظاهر القوة المعنوية التي يتمتعون بها، وهدم هذه القوة في نفوس جماهير العامة ثم ردها إلى الله وحده. وبذلك ربط حقيقة التوحيد بالعلاقة التي يُراد بناؤها بين الحكومات والجماهير، وبين الأفراد بعضهم ببعض، وبالمواقف التي يُراد من الجماهير اتخاذها إزاء المشكلات الجارية والتحديات القائمة. ويتكرر هذا المفهوم في كثير من مواعظ عبد القادر ومؤلفاته. يقول في إحدى مواعظه:

«دع عنك الشرك بالخلق، ووحد الحق عزّ وجلّ، هو خالق الأشياء جميعها، وبيده الأشياء جميعها. يا طالب الأشياء من غيره ما أنت عاقل. هل شيء ليس هو في خزائن الله عزّ وجلّ؟»[٣].

والتوحيد وسيلة للتهوين من صلف الحاكمين وخيلاء الأغنياء، وتمزيق مهابتهم في عيون الفقراء. يقول في إحدى مواعظه:

«ما أنت على شيء! الإسلام ما صح لك، الإسلام هو الأساس الذي يبنى

(١) للاطلاع على تفاصيل هذه التعاليم راجع «نشأة القادرية» للمؤلف (مخطوط).

(٢) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٩.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٥.

عليه، الشهادة ما تمّت لك. تقول: لا إله إلا الله وتكذب. في قلبك جماعة من الآلهة. خوفك من سلطانك ووالي محلتك آلهة. اعتمادك على كسبك وربحك وحولك وقوتك، وسمعك وبصرك وبطشك آلهة. رؤيتك للضر والنفع والعطاء والمنع من الخلق آلهة. كثيرون من الخلق متكلون على هذه الأشياء بقلوبهم ويظهرون أنهم متكلون على الحق عز وجل، قد صار ذكرهم للحق عز وجل عادة بألسنتهم لا بقلوبهم، فإذا حوققوا في ذلك حردوا وقالوا كيف يُقال لنا هذا؟ ألسنا مسلمين!!؟ غداً تبين الفضائح وتظهر المخبآت»[1].

وإذا آثر الأفراد والجماعات رغباتهم على نصرة الإسلام، وإذا اتكلوا على الخلق وجَرَوا وراء مصالحهم فقد أشركوا وإنْ تحدثوا عن الجنة والنار. يقول في إحدى مواعظه:

«أنتم عبيد الخلق! عبيد الرياء والنفاق. عبيد الخلق والأهوية والحظوظ والثناء. ما فيكم من تحققت له العبودية إلا من يشاء الله عز وجل: آحاد، أفراد. هذا يعبد الدنيا ويحب دوامها ويخاف زوالها. وهذا يعبد الخلق ويخاف منهم ويرجوهم. وهذا يعبد الجنة يرجو نعيمها ولا يرجو خالقها. وهذا يعبد النار يخاف منها ولا يخاف من خالقها. ما الخلق وما الجنة وما النار ومن سواه؟ قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾[2] [البينة: ٥].

وتتكرر هذه المعاني باللهجة نفسها في كثير من المحاضرات والمواقف. وبذلك يمتزج التوحيد بالحياة ويوجه سلوك الفرد، ويشكل علاقاته مع الآخرين بمختلف مراكزهم، ويعد الأمة للارتقاء إلى مستوى التحديات القائمة.

٢ ـ القضاء والقدر:

استهدفت عقيدة القضاء والقدر ـ كما صاغها عبد القادر ـ أن تكون حافزاً لنصرة الخير ومقارعة الشر فإذا عظُمت التضحيات وطال أمد الجهاد، كانت هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

العقيدة سنداً في لحظات اليأس وانسداد أبواب الحيلة، ومانعاً من مهاوي القنوط والانهيار.

وانطلاقاً من هذا الهدف تحدد مفهوم القضاء والقدر ـ عند عبد القادر ـ فيما يلي: «إن جميع الحوادث خيرها وشرها كائنة بقدر الله. ولكن المؤمن مأمور أن يدفع ما قدر من الشر بما قدر من الخير. فيزيل الكفر بالإيمان، والبدعة بالسنة، والمعصية بالطاعة، والمرض بالدواء، والجهل بالمعرفة، والعدوان بالجهاد، والفقر بالعمل وهكذا».

وأضاف أن من الخطأ في تصور الناس أنهم ينظرون للأقدار نظرة جزئية، فإذا رأوا الشر ظنوا وجوب الاستسلام إليه وعدم الحيلة لدفعه. ولو أنهم نظروا في الأمر نظرة شاملة لأدركوا أن الله سبحانه وتعالى يلقي الخير والشر في ساحة الحياة ثم يترك للعبد ثلاثة اختيارات:

الأول: أن يأخذ الشر.

والثاني: أن يستسلم للشر.

والثالث: أن يتناول الخير ليدفع به الشر. والأخير هو المقصود وهو الذي امتحنت به إرادة الإنسان. ومن أقوال عبد القادر في ذلك: «إن كثيراً من الرجال إذا وصلوا إلى القضاء والقدر أمسكوا. إلاّ أنا، وصلتُ إليه وفتح لي منه روزنة. فأولجتُ فيها ونازعت أقدار الحق بالحق للحق، فالرجل هو المنازع للقدر لا الموافق له»(١).

ويضيف عبد القادر أن لكل حالة من أحوال الحياة ـ سعادة كانت أم شقاء ـ زمناً تحل فيه وآخر تنتهي عنده. وأزمانها هذه لا تتقدم ولا تتأخر. ولذلك فالمطلوب من الإنسان أن يعالج هذه الأحوال بالوسائل المشروعة مع الانتظار حتى تسفر الحالة عن ضدها بمرور زمنها وانقضاء أجلها كما ينقضي الشتاء فيسفر عن الصيف، وينقضي الليل فيسفر عن النهار. فمن طلب ضوء

---

(١) ابن تيمية، **فتاوى ابن تيمية**، ج ١، ص ٣٠، **كتاب القدر**، ج ٨، ص ٥٤٧ ـ ٥٥٠.
روزنة: نافذة.

النهار بين العشائين لا يحصل عليه بل إن ظلمة الليل تزداد حتى تبلغ نهايتها ويطلع الفجر ويحل النهار. ولو أنه طلب إعادة الليل بعد حلول النهار لم تجب دعوته لأنه طلب الشيء في غير وقته فيبقى ساخطاً[1]. ومن شأن هذا القلق والسخط أن يفضي به إلى سوء الظن بالله والتخبط في معالجة الأقدار فتفضي الحالة السيئة إلى ما هو أسوأ[2].

وهذا الفهم للقضاء والقدر كان ــ إذن ــ محاولة لمعالجة المفاهيم الخاطئة التي شاعت في الجيل الذي عاصره عبد القادر ووجَّهت نشاطاته. فقد كان من هذا الجيل فرق وجماعات اختارت أن تأخذ بالشر وتناصره كالإسماعيلية والفاطميين وظلمة السلاطين وأصحاب الانحلال والمفاسد المختلفة. في حين اختارت جماهير الأمة من المظلومين والنازحين الاستسلام للشر وعدم مقاومته.

والذي أراده عبد القادر هو تصويب مفهوم القضاء والقدر تصويباً يدفع «القوم» في مجتمعه لأن يغيروا ما بأنفسهم ويشحذوا هممهم فيتناولوا الخير ويدفعوا به الشر.

٣ ــ الإيمان:

للإيمان في المفهوم القادري مضمونان: مضمون فكري ــ وجداني لا يتوقف عند الاعتقاد النظري وإنما يشترط أمرين آخرين هما: العمل والإخلاص. فبالعمل ينتفي النفاق، وبالإخلاص ينتفي الرياء. والإخلاص المقصود هو التوجه بالعمل لله وحده[3].

والمضمون الثاني اجتماعي. فلا يصح إيمانُ عبد جاره جائع[4]. وبذلك يصبح الإيمان كالتوحيد الذي استعرضناه وسيلةً من وسائل التكافل الاجتماعي بين الاتباع، ومقياساً يُقاس به دين الأغنياء والمحتكرين وتحدد منزلتهم في الدنيا

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ٨١، ٨٢.
(٢) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ٣، ٤.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٠.
(٤) **المصدر نفسه**، ص ٦٥.

والآخرة، فالذين يتعاملون بحطام الدنيا بدافع من الأثرة والاحتكار يفقدون صفة الإيمان. «الدنيا في اليد يجوز، في الجيب يجوز، إدخارها بنيّة صالحة يجوز، أما القلب فلا يجوز»[١].

والنية الصالحة التي تبرر ادخار الدنيا هي أن تستخدم للإنفاق على الفقراء أو «لصالح عيال الحق عز وجل»[٢]. من أقواله في ذلك:

«المؤمن بصره الله بعيوب الدنيا بطريق الكتاب والسنّة والشيوخ فجاءه الزهد... فحينئذ لا تضره عمارة الدنيا ولو بنى ألفاً من الدور لأنه يبني لغيره لا له. يتمثل أمر الله عز وجل في ذلك ويوافق قضاءه وقدره. يقيمه في خدمة الخلق وإيصال الراحة إليهم، ويواصل الضياء بالظلام في الطبخ والخبز، ولا يأكل من ذلك ذرة. يصير له طعام يخصه لا يشاركه في غيره فيكون مضطراً عند طعامه، صائماً مجوعاً عند غيره»[٣].

مرة أخرى يتطابق عبد القادر تمام التطابق مع الغزالي الذي جعل الغني تاجراً للفقير، يجتهد ويتاجر ليقدم للفقير حاجته لأن القاعدة الإلهية أن «الغني مستخدم للسعي في رزق الفقير»، كما فصّلنا ذلك في موضعه.

ولا شك أن مفهوم عبد القادر يرسم الخطوط العريضة لقضايا عديدة:

أولاها: جعل العدل الاجتماعي وتوزيع الثروات توزيعاً عادلاً هو المقياس الحقيقي للتدين. فكل تدين يقوم على أداء الشعائر والعبادات والتظاهر بزي الصالحين ولا يصحبه احتراس كامل لأداء حق الله في المال هو تدين زائف لا حقيقة له. والقرآن يشير لذلك بوضوح في سورة الماعون التي تضمنت أن من صفات **«الذي يكذب بالدين»** أنه **«يدّع»** ـ أي يقهر ـ اليتيم الذي لا سند له ولا نصير سواء أكان يتيماً طفلاً أم يتيماً كبيراً ينتمي إلى الطبقات المحرومة المستضعفة، وأنه **«لا يحض على طعام المسكين»** والتكافل الاجتماعي: ولذلك

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١.

هددت السورة المصلين الذين يسهَوْن عن هذا المقياس بـ«**الويل**» ووصفتهم بالرياء، وأنهم «**يمنعون الماعون**» الذي يعين الناس على أداء دينهم حق الأداء.

وثانيهما: أن وظيفة الحاكم المسلم ـ إذا كان مؤمناً حقاً ـ هي السهر على تحقيق العدل وخاصة في مجال الاقتصاد وتوزيع الثروات، وأن لا يخص نفسه أكثر من أدنى فردٍ في الأمة، وأن يحرص على أن لا ينال العَوَز من أحد، أو تنمو في ظل حكمه مظاهر الطبقية والاحتكار. ويتضح مما كتبه المؤرخون أن اهتمام عبد القادر بالفقراء لم يقف عند حد الوعظ والكتابة وإنما ترجمه إلى عمل، حيث كان يأمر كل يوم بالمائدة للفقراء ويأكل معهم ويجالسهم وإذا أُهديت له هدية فرّقها عليهم.

٤ ـ النهوض لحمل رسالة الإصلاح، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يرى عبد القادر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرورة أساسية لبقاء المجتمع وسيادة الخير فيه، فإن تُرك تطرّق الفساد إليه. وهو واجب على كل مسلم ولكل حسب مستواه ودوره: فالسلاطين إنكارهم باليد، والعلماء إنكارهم باللسان، والعامة إنكارهم بالقلب[(١)].

والعلماء هم الفئة التي تقرر ما هو معروف مباح، وما هو منكر محرم، أما السلاطين والعامة فعملهم تنفيذ ما يقرره العلماء في هذا المجال، وللعلماء الذين يتسنمون هذه المنزلة صفات تحددهم في العلماء السالكين طريق الزهد دون سواهم. هذه الصفات هي:

١ ـ أن يكون القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عالماً. والعلماء هم العارفون الذين أحكموا علوم الشريعة وسلوك الزهد. فهؤلاء هم أبدال الأنبياء يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، اتبعوا الرسول (عليه الصلاة والسلام) حتى حملهم إلى المرسل وقرّبهم من الله وأخرج لهم الألقاب والخلع والإمارة على الخلق[(٢)]. ودلالة العارف أن يكون زاهداً في الدنيا

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ج١، ص ٤٤، ٤٥.

(٢) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ١٤٩.

والآخرة، وما سوى الله فإذا بلغ ذلك «صلح للوقوف مع الخلق والأخذ بأيديهم وتخليصهم من بحر الدنيا، فإذا أراد الحق بالعباد خيراً جعله دليلهم وطبيبهم ومؤدبهم ومدربهم، وترجمانهم وسائحهم، ومنحتهم وسراجهم وشمسهم»[1]. لذلك شنَّ عبد القادر حملة قوية على من يتصدّون للإرشاد والدعوة دون أن يسلكوا طريق التزكية وطريق الزهد، واعتبرهم جهلاء يزاحمون العارفين بجهلهم[2]. ومفسدين للناس ولأنفسهم. من أقواله في ذلك:

«إذا دعوت الخلق ولست على باب الحق كان دعاؤك لهم وبالاً عليك. كلما تحركت بركت. كلما طلبت الرفعة اتضعت. أنت لقلقة، أنت لسان بلا جنان. أنت ظاهر بلا باطن. جلوة بلا خلوة. جولة بلا صولة. سيفك من خشب وسهامك من كبريت»[3].

٢ ــ أن يكون عالماً بالمنكر الذي ينهي عنه على وجه قطعي لما في ذلك من خوف الوقوع في الظنون والإثم، فالواجب إنكار ما ظهر وعدم بحث ما ستر لأن الله نهى عن ذلك[4].

٣ ــ أن يكون قادراً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه لا يؤدي إلى فساد عظيم وضررٍ في نفسه وماله وأهله، وشرط القدرة هذا إنما يتحقق بأمرين:

الأول: أن تكون الغلبة لأهل الصلاح وعدل السلطان وإعانة أهل الخير.

والثاني: أن يكون الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من أهل العزيمة والصبر. فمن اتصف بهذه الصفة كان كالمجاهد في سبيل الله لا سيما إذا قال

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٤.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٧.

(٤) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ج ١، ص ٤٥.

كلمته عند سلطان جائر، أو لإظهار كلمة الإيمان عند ظهور الكفر[1]. أما إذا كان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر يخاف على نفسه ولا يحتمل تبعاته فلا يجب عليه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] ولقول النبي ﷺ: **«لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه. قيل يا رسول الله وكيف يذل نفسه؟ قال: لا يتعرض لما لا يمكنه»**[2].

٥ ـ العمل والإخلاص:

وذلك بإفراد القصد لله وإعزاز الدين دون رياء أو سمعة أو حمية للنفس، وأن يعمل بما يأمر وينتهي عما ينهى عنه. ومن أجل ذلك شدّد عبد القادر النكير على أولئك الوعاظ الذين لم تكن عندهم تقوى ولا صفاء قصد. وأقواله في ذلك كثيرة منها:

«لا تزاحم القوم بجهلك بعد أن خرجتَ من الكتّاب صعدت تتكلم على الناس، هذا أمر يحتاج إلى ضرورتين: الأولى أن لا يبقى في بلدتك غيرك فتتكلم على الناس ضرورة. والأخرى أنك تؤمر بالكلام من قبلك فحينئذ ترقى إلى هذا المقام لترد الخلق إلى الخالق»[3].

كذلك حدّد عبد القادر لأساليب الأمر بالمعروف شروطاً وهي: أن يستعمل اللين والتودُّد لا الفظاظة والغلظة. وأن يكون صبوراً متواضعاً قوي اليقين. وأن يأمر العاصي وينهاه في خلوة. وأن لا يخوض في مسائل الاختلاف أمام منْ لا يعتقدونها لأن ذلك يفتح باباً من الجدال والخصومة. فالحكمة هنا واجبة وأدب العالم أولى من علمه»[4].

وهنا ــ ونحن نبحث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ عند عبد القادر ــ تطالعنا الظاهرة نفسها التي طالعناها لدى أبي حامد الغزالي، وهي:

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٤٦.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٤٦.

(٣) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٤) عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، ج ٢، ص ٤٦، ٤٧.

عدم الدعوة للجهاد العسكري ضد الأخطار الخارجية؛ ولا الإشارة إلى فظائع الصليبيين التي اشتدت بشاعتها في زمانه.

ولو أردنا تفسير هذه الظاهرة لوجدنا أنفسنا نكرر ما قلناه عن الغزالي وهي أن الدعوة للجهاد العسكري لا يفيد في أمة متوفاة، تدور ولاءات أفرادها في محاورهم الفردية ولا ترتفع تطلعاتهم عن «الأشياء» التي يشتهونها. لذلك جرى التركيز على إخراج أمة مسلمة جديدة لها قياداتها المؤمنة وجماهيرها المؤهلة للجهاد ومتطلباته.

وفي محاضرات ــ أو مواعظ ــ عبد القادر ما يدعم ذلك ويؤيده، إذ كثيراً ما كان يحذر أهل بغداد من سوط الله الزاحف عليهم من الشرق والمتمثل في زحف الجيوش المغولية. وهذا يدل على أن النقد الذاتي أصبح مبدأ يحتل قناعة كاملة بين أصحاب الاتجاه الإصلاحي الجديد. وسوف نرى في صفحات تالية كيف أن عبد القادر ــ رغم عدم حديثه عن أخطار الصليبيين وبشاعاتهم ــ وجه ثمرات عمله وإصلاحه لمواجهة هذه الأخطار ومضاعفاتها.

٦ ــ منزلة الدنيا والآخرة:

التصور القادري للدنيا والآخرة يشابه تصوره للتوحيد والإيمان بمعنى أنه ذو مضمونين: اعتقادي واجتماعي، فمن الناحية الاعتقادية تعتبر الدنيا والآخرة قواطع عن الله، فمن أحبهما لم يصل إلى الله. فحب الدنيا رأس كل خطيئة[١]، وهو مانع من الإيمان. وحب الدنيا مانع من معرفة الله. وإذا لم يصل العبد إلى مقام المعرفة فلن يكون مؤهلاً للتعامل بالدنيا. إذ القاعدة السليمة التي تتفق مع الشرع أن يتعامل بالدنيا بيده دون أن تدخل قلبه. «الدنيا في اليد يجوز، في الجيب يجوز، ادخارها بنية صالحة يجوز، أما في القلب فلا يجوز»[٢]. والنية الصالحة التي تبرر ادخار الدنيا هي أن تستخدم للإنفاق على الفقراء أو «لصالح

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني**، ص ١٤١.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١٧٢.

عيال الحق عز وجل»[1]. وبذلك يتحدد التصور القادري بغرض اجتماعي يستهدف محاربة الفقر والاحتكار والترف ويعمل لإنصاف الفقراء.

على أن هذا النوع من التعامل بالدنيا لا يستقيم إلا لمن سلك سبيل الزاهدين، وبلغ مقام العارفين الذين لا يجمعون في قلوبهم مع محبة الله محبة مخلوق آخر. وبذلك يبدو العالم العارف ــ حسب المقياس القادري ــ وكأنه نموذج الحاكم العادل الذي يجمع الأموال وينفقها في أوجه الخير، فيستولي على قلوب العباد ويحظى بمحبتهم. وفي ذلك يقول عبد القادر:

«فإذا تحقق وصول قلبك وسرك دخلا عليه (أي على الله) وقربك وأدناك وحيّاك وولاّك على القلوب، وأقرك عليها، وجعلك طبيباً لها فحينئذ التفتْ إلى الخلق والدنيا فيكون التفاتك إليهم نعمة في حقهم، وأخذك للدنيا من أيديهم وردها إلى فقرائهم، واستيفاؤك لقسمك منها عبادة وطاعة وسلامة. من أخذ الدنيا على هذه الصفة لا تضره بل يسلم منها ويصفو له أقسامه من نتن كدرها. فحينئذ يعطي لكل ذي حق حقه بين يديه»[2].

ولا يعني ذلك أن عبد القادر يدعو إلى حكم العلماء الزاهدين العارفين الذين أخرجوا الدنيا من قلوبهم وصار بقدرتهم تفريقها بأيديهم، وإنما هي تقرير مباشر لضرورة احتكام الولاة والأغنياء إلى العلماء العارفين الزاهدين إذ ليس المراد بالعالم العارف كل شيخ ترسم بظاهر العلم وإنما هو العارف بالله الذي اكتملت فيه اثنتا عشرة خصلة:

«خصلتان من الله تعالى، وخصلتان من النبي ﷺ، وخصلتان من أبي بكر (رضي الله عنه) وخصلتان من عمر (رضي الله عنه)، وخصلتان من عثمان (رضي الله عنه)، وخصلتان من علي (رضي الله عنه).

فأما اللتان من الله تعالى يكون ستاراً غفاراً، وأما اللتان من النبي ﷺ يكون شفيقاً رفيقاً، وأما اللتان من أبي بكر (رضي الله عنه) يكون صادقاً متصدقاً، وأما

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٤.

اللتـان مـن عمـر (رضـي الله عنـه) يكـون أمّـاراً نهّـاءاً. وأمـا اللتـان مـن عثمـان (رضي الله عنه) يكون طعّاماً للطعام مصلياً بالليل والناسُ نيام. وأما اللتان من علي (رضي الله عنه)، يكون عالماً شجاعاً»[1].

ولقد كانت مواقف عبد القادر من الفقراء والخلفاء والعامة والوزراء ترجمة عملية لهذا التقرير. ومن أقواله في ذلك أيضاً:

«المؤمن بصّره الله بعيوب نفسه فتاب. وبصّره بعيوب الدنيا بطريق الكتاب والسنّة والشيوخ فجاءه الزهد... فحينئذ لا تضره عمارة الدنيا ولو بنى ألفاً من الدور لأنه يبني لغيره لا له. يمتثل أمر الله عز وجل في ذلك ويوافق قضاءه وقدره. يقيمه في خدمة الخلق وإيصال الراحة إليهم. ويواصل الضياء بالظلام في الطبخ والخبز ولا يأكل من ذلك ذرة. يصير له طعام يخصه لا يشاركه فيه غيره فيكون مضطراً عند طعامه، صائماً مجوعاً عند غيره»[2].

(ز) الدعوة بين غير المسلمين:

لا نملك تفصيلات عن جهود عبد القادر في هذا المجال سوى ما تذكره المصادر من نتائج هذا النشاط. إذ يذكر سبط بن الجوزي والتادفي أنه أسلم على يد عبد القادر معظم اليهود والنصارى في بغداد[3]. ويذكر ابن فضل الله العمري العدد، فيقول أنه أسلم على يد عبد القادر أكثر من خمسمائة[4]، ويروي تلميذه الجبائي أنه سمع عبد القادر يقول: أسلم على يدي أكثر من خمسة آلاف من اليهود والنصارى[5].

ونحن وإن كنا لا نملك وقائع هذا التبشير والظروف التي مهدت له إلا أنه من الممكن القول أن الشيخ عبد القادر كان يتبع خطة معينة يتعاون فيها مع

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ١٣.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١١٠، ١١١.

(٣) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٢٦٤.

(٤) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ج ٥، ق ١، ص ١٠٥.

(٥) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٩.

تلاميذه ودعاته. ذلك أن عبد الله الجبائي ــ تلميذ عبد القادر الذي أشرنا إليه ــ كان مسيحياً من قرية «جبة» في جبل لبنان، ولقد سبي وهو فتى ثم نُقل إلى دمشق حيث أسلم هناك. فاشتراه زين الدين علي بن إبراهيم بن نجا ــ أحد أصحاب عبد القادر ــ وأعتقه ثم أرسله إلى بغداد عام ٥٤٠ هـ/ ١١٤٥ م حيث لازم الشيخ عبد القادر وصحب ابن قدامة في الدراسة. وتدل أخباره التي رواها أن الشيخ كان يرعاه ويوجّهه حسب قدراته واستعداداته. ولقد نال الجبائي منزلة عالية في بغداد وظل عند الشيخ عبد القادر حتى وفاته فرحل إلى أصبهان حيث درس وأفتى حتى توفي عام ٦٠٥ هـ/ ١٢٠٨ م عن أربع وثمانين سنة(١).

ويذكر التادفي أن عدداً من المسيحيين قدموا من اليمن وأسلموا على يد الشيخ عبد القادر لسماعهم بشهرته(٢). ولعل ذلك تم بواسطة دعاة القادرية في اليمن خصوصاً إذا علمنا أن نشاطهم كان قوياً وأن معظم شيوخ الصوفية في اليمن ينتمون إلى القادرية(٣).

(ح) مشاركة أصحاب عبد القادر وأسرته حمل الدعوة ونشرها:

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن عبد القادر لم يقم وحده في حمل رسالة الإصلاح ونشر الدعوة والتدريس والتربية، وإنما شاركه عدد من التلاميذ النابهين والأقران المخلصين، ومن أشهر هؤلاء:

أبو الفتح نصر بن المني الذي أصبح شيخ الحنابلة بعد عبد القادر ومرجع فقهائهم. ولقد أوقف نفسه لخدمة رسالة الدين ونسي حظوظه المباحة فما اقتنى فرساً، ولا تزوج زوجة، ولا لبس زاهياً، وترك أثراً عميقاً في تلاميذه، في التقلل من ملاذ الدنيا والتفاني في خدمة الرسالة(٤).

ومثله عبد الوهاب بن الشيخ عبد القادر الذي اشتهر بذكائه البارع وأسلوبه

---

(١) ابن رجب، **الذيل**، ج ٢، ص ٤٥ ــ ٤٧.

(٢) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٨.

(٣) اليافعي، **مرآة الجنان**، ج ٣، ص ٣٥٥.

(٤) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٤، ص ٢٧٧.

المؤثر مما أهله للتدريس في المدرسة والوعظ مع والده وهو في سن الواحد والعشرين[1].

- وكذلك عبد الرزاق بن الشيخ عبد القادر الذي كان يصغر عبد الوهاب بست سنوات. ولقد شارك والده وأخاه في تدريس الفقه والحديث، وأولى الحديث غالب عنايته حتى سماه «الذهبي» محدِّث بغداد، وذكر أنه لم يُرَ ببغداد أحدٌ مثله في تيقظه وتحريه[2]. كما وصفه أبو شامة والذهبي وابن رجب بالورع والاقتناع باليسير[3].

وهناك عدد آخر من أبناء عبد القادر الذين هاجروا إلى الأقطار الأخرى لينشروا رسالة الدعوة والإصلاح التي أرسى أصولها وأقام بنيانها والدهم مثل: موسى بن عبد القادر الذي استقر في دمشق، وعيسى بن عبد القادر الذي استقر في مصر. وبعضهم خرج إلى المشرق وغيرها من البلدان. ومما ساعدهم على الانتشار كثرة عددهم، فلقد قال المؤرخ البغدادي ابن النجار:

«سمعت عبد الرزاق بن عبد القادر يقول: ولد والدي تسعاً وأربعين ولداً، سبع وعشرون ذكراً، والباقي إناثاً»[4].

ولقد ذكر ابن النجار منهم: الشيخ محمد بن عبد القادر (ت٦٠٠هـ)، وعبد الله ابن الشيخ عبد القادر (ت٥٨٧هـ)، وإبراهيم بن عبد القادر (ت٥٩٢هـ)، وإسماعيل ابن عبد الرزاق بن عبد القادر، (ت٦٠٠هـ)، وعبد الرحيم بن عبد الرزاق بن عبد القادر (ت٦٠٦هـ).

ولقد كرس أبناء عبد القادر وأحفاده ونفر من ذريته حياتهم للرسالة التي

---

(١) ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٣٨٩.

(٢) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ص ١٣٨٥، ١٣٨٦.

(٣) أبو شامة، **كتاب الذيل على الروضتين**، (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦٦ ــ ١٩٤٧)، ص ٥٨.

(٤) ابن النجار البغدادي (٥٧٥ ــ ٦١٣هـ)، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، مجلد ٨، (بيروت ــ دار الكتاب العربي، بلا تاريخ) رقم ١٢٥ ص١٧١.

بدأها والدهم حتى أن بعضهم خرج إلى جبال الأكراد ـ ويسميهم الطبري بدو فارس ـ، وسكان البوادي والكهوف التي يسكنها قطاع الطرق كما فعل الشيخ ربّاع بن علي بن عبد الرزاق بن عبد القادر حيث خرج إلى منطقة وادي اليابس ببلدة جديتا في لواء الكورة من الأردن الحالية. وكان هذا الوادي لشدة وعورته وعزلته ملجأ لقطاع الطرق والسارقين والمجرمين والهاربين من العدالة وسلطان الدولة. فكرس حياته لهدايتهم ونشر الصلاح بينهم ورأوا منه الكرامات، وكل ذلك أكسبه احترام الأهلين وسكان المنطقة المجاورة فزوجوه منهم وأنجب ولديه موسى وعيسى. وذريته تعرف الآن بأحد الاسمين «الربابعة» أو «رباع الكيلاني» وتنتشر في قرى عديدة من الأردن وفي منطقة حوران في سوريا الحالية وقسم ذهب إلى فلسطين ولقد ظلوا حتى زمن قريب يقيمون حلقات الذكر في زاويتهم التي تحمل اسم الشيخ عبد القادر ولهم فروع في حوران السورية وفلسطين.

ومثلهم الشيخ عبد العزيز بن عبد القادر الذي وفد إلى الشام وذريته الآن تعرف باسم ـ الزعبية ـ وتسكن مدن الرمثا في الأردن واليادودة في سورية وفي قرى حوران والشجرة في الأردن ولهم فروع في فلسطين ولبنان[1].

ومن أحفاد عبد القادر الشيخ زيد الذي عاش في قرية ـ يعبد ـ في منطقة جنين بفلسطين، وتعرف ذريته في المنطقة باسم ـ دار زيد ـ ولها امتدادات في السلط وعمان من الأردن تعرف باسم ـ دار زيد الكيلاني ـ.

ولا زالت الروح الإسلامية والحرص على الاقتداء بالشيخ عبد القادر ومنهاجه في خدمة الإسلام يشكلان الطموح الذي يوجه مشاعر الذرية، والهم الذي يموج في صدورهم والمسئولية التي تشغل قلوبهم.

وهناك عدد كبير من تلاميذ عبد القادر كانوا ينتقلون إلى مناطق أخرى حيث يؤسسون مدارس وأربطة، تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به المدرسة القادرية في بغداد. وسوف نأتي على ذكر المشاهير من هؤلاء التلاميذ فيما بعد.

---

(١) التادفي، قلائد الجواهر في أخبار عبد القادر.

ثانياً ـ مدارس النواحي والأرياف والبوادي:

١ ـــ المدرسة العدوية:

أسس هذه المدرسة الشيخ عدي بن مسافر الذي أدرجه ابن تيمية في قائمة «كبار الشيوخ المتأخرين» وأضاف أنه كان رجلاً صالحاً وله أتباع صالحون[1].

نشأ الشيخ عدي في قرية يقال لها «بيت فار» في منطقة البقاع غربي دمشق، تتلمذ على الشيخ عقيل المنبجي، ثم رحل إلى بغداد حيث صحب الشيخ حماد الدباس وغيره. واجتمع هناك بالشيخ عبد القادر الكيلاني، وأبي الوفاء الحلواني، وأبي النجيب السهروردي، ثم ركز على «خاصة نفسه، بأنواع المجاهدات والتهذيب زمناً طويلاً، ولذلك كان الشيخ عبد القادر يثني عليه كثيراً ويقول: «لو كانت النبوة تنال بالمجاهدة لنالها الشيخ عدي بن مسافر»[2].

قضى الشيخ عدي زمناً في مجاهدة «خاصة نفسه» بالتزكية، ثم عاد للمجتمع واستقر في منطقة «جبال هكار» في شمال العراق بين قبائل الأكراد الهكارية، حيث بنى له مدرسة وأقبل عليه سكان تلك النواحي إقبالاً هائلاً، لما رأوه من زهده وصلاحه وإخلاصه في إرشاد الناس[3].

ويصف ابن خلكان أثر الشيخ عدي في مجتمع الأكراد الهكارية فيقول:

«سار ذكره في الآفاق، وتبعه خلق كثير، وجاوز حسن اعتقادهم فيه الحد، حتى جعلوه قبلتهم التي يصلّون إليها، وذخيرتهم في الآخرة التي يعوّلون عليها. وكان قد صحب جماعة من أعيان المشايخ والصلحاء والمشاهير: كعقيل المنبجي وحماد الدباس وأبي النجيب عبد القاهر السهروردي وعبد القادر الجيلي، وأبي الوفاء الحلواني. ثم انقطع إلى جبل الهكارية من أعمال الموصل

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب التصوف**، ج ١١، ص ١٠٣.

(٢) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، (القاهرة: وزارة الثقافة) ص ٣٦٢.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢٤٣.

وبنى له هناك زاوية، ومال إليه أهل تلك النواحي كلها ميلاً لم يسمع لأرباب الزوايا مثله»[1].

ويذكر الذهبي أن من الآثار التي أحدثها الشيخ عدي بين الأكراد الهكارية انتشار الأمن في تلك المنطقة وارتداع مفسدي الأكراد وتوبتهم، حتى صار لا يخاف أحد في تلك المنطقة الجبلية التي لم تكن آمنة قبل ذلك، وأنه انتفع به خلق كثير وانتشر ذكره. لقد وصف الحافظ عبد القادر الرهاوي شخصية الشيخ عدي ومكانته فقال:

«ساح سنين كثيرة وصحب المشايخ: وجاهد أنواعاً من المجاهدات، ثم سكن بعض جبال الموصل في موضع ليس به أنيس، ثم أنس الله تلك المواضع به وعمّرها ببركاته حتى صار لا يخاف أحد بها بعد قطع السبل، وارتدع جماعة من مفسدي الأكراد ببركاته، وعمّر حتى انتفع به خلق، وانتشر ذكره، وكان معلماً للخير، ناصحاً متشرعاً، شديداً في الله، لا تأخذه في الله لومة لائم. عاش قريباً من ثمانين سنة، ما بلغنا أنه باع شيئاً ولا اشترى، ولا تلبّس بشيء من أمر الدنيا، كانت له غليلة يزرعها بالقدوم في الجبل ويحصدها ويتقوت، وكان يزرع القطن ويكتسي منه، ولا يأكل من مال أحد شيئاً، وكانت له أوقات لا يُرى فيها محافظة على أوراده.

وقد طفتُ معه أياماً في سواد الموصل، فكان يصلي معنا العشاء ثم لا نراه إلى الصبح. ورأيته إذا أقبل إلى قرية يتلقاه أهلها من قبل أن يسمعوا كلامه تائبين رجالهم ونساؤهم إلا من شاء الله منهم، ولقد أتينا معه على دير رهبان فتلقانا منهم راهبان، فكشفا رأسيهما وقبّلا رجليه وقالا: ادعُ لنا فما نحن إلا في بركاتك، وأخرجا طبقاً فيه خبز وعسل، فأكل الجماعة.

وخرجت إلى زيارة الشيخ أول مرة، فأخذ يجادلنا ويسأل الجماعة ويؤانسهم... وكان يواصل الصوم الأيام الكثيرة على ما اشتهر عنه، حتى أن بعض الناس كان يعتقد أنه لا يأكل شيئاً قط، فلما بلغه ذلك أخذ شيئاً وأكله

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٣، ص ٢٥٤.

بحضرة الناس. واشتهر عنه الرياضات والسير والكرامات والانتفاع بهِ ما لو كان في القديم لكان أحدوثة. ورأيته قد جاء إلى الموصل في السنة التي مات فيها، فنزل في مشهد خارج الموصل فخرج إليه السلطان وأصحاب الولايات والمشايخ والعْوام حتى آذوه مما يقبّلون يده، فأجلس في موضع بينه وبين الناس شبّاك بحيث لا يصِل إليه أحد إلا رؤية، فكانوا يسلمون عليه وينصرفون ثم رجع إلى زاويته»[(١)].

ويذكر التادفي أن الشيخ عدي كان عالماً متبحّراً في علوم الشريعة راسخاً في الزهد، وأنه ظل متفرغاً طوال وقته للتربية والتدريس والعبادة حتى وافته المنية في بلدة الهكارية ودُفن فيها عام ٥٥٧هـ[(٢)].

ومع أننا لم نقف ــحتى الآنــ على آثار علمية ومؤلفات تركها الشيخ عدي، إلاّ أن المنزلة التي يعطيها له المؤرخون والباحثون كابن تيمية والذهبي وابن خلكان، وابن الأثير، وابن الوردي، وابن العماد وغيرهم تدل على أن الشيخ عدي بن مسافر كان بالمستوى نفسه الذي تسنمه أبو حامد الغزالي والشيخ عبد القادر وأمثالهما في حركة الإصلاح والتجديد، مع ملاحظة أن غالبية مشايخ ــ مدارس الإصلاح ــ التي نستعرضها هنا ــ ركزوا جهودهم على التربية أكثر من تصنيف العلوم وتحريرها. لكن الآثار العلمية لمدرسة عدي بن مسافر تبدو في الدور الكبير الذي لعبه أكراد جبل هكار ــ فيما بعد ــ في جيش صلاح الدين حيث شكّلوا أهم فرقه، واحتل عدد منهم منزلة الأمراء والقادة الذين حقّقوا الانتصارات وأنجزوا الفتوح.

وممن عمل في المدرسة العدوية المذكورة الشيخ أبو البركات صخر بن صخر بن مسافر الذي التحق بالشيخ عدي، وهاجر إليه من قريتهما «بيت فار» ثم

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٢٠، ص ٣٤٢ ــ ٣٤٣.
(٢) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٨٥ ــ ٩٠.

خلفه بعد وفاته في قرية لالش وانتهت إليه التربية والإرشاد في جبال هكار وما يليها[١].

٢ ـ المدرسة السهروردية:

أسس هذه المدرسة الشيخ أبو النجيب عبد القاهر السهروردي الذي ولد عام ٤٩٠هـ في قرية «سهرورد» عند منطقة «زنجان» من عراق العجم، ثم درس في المدرسة النظامية ببغداد وتفوّق حتى تأهّل للتدريس فيها، لكن منهجه لم يرق للسلطان والوزراء فعُزل وامتُحن من قبل الشرطة. فترك النظامية وسلك طريق الزهد حيث صحب الشيخ أحمد الغزالي (أخ أبي حامد الغزالي)، والشيخ حماد الدباس، ثم انسحب مدة لمجاهدة نفسه وإكمال زهده، فصار يعيش على عمل يده ويركز على «خاصة نفسه». وبعد فترة عاد للمجتمع وبنى له في بغداد مدرسة خاصة ورباطاً استمر يعمل فيهما حتى وفاته عام ٥٦٣هـ[٢].

ويبدو من أخباره أن نشاطه تعدّى حدود بغداد، ففي عام ٥٥٧هـ قام بزيارة إلى الموصل وعقد مجلساً للوعظ في الجامع العتيق، ثم توجه إلى دمشق حيث استقبله السلطان نور الدين زنكي، فأقام فيها مدة يسيرة وعقد بها مجلس الوعظ ثم عاد إلى بغداد[٣].

ويذكر السبكي والتادفي أن لأبي النجيب مؤلفات في الفقه والتصوف، وأنه تبعه خلق كثير وتخرج على يديه عدد كبير من العلماء والصلحاء، منهم الشيخ عبد الله بن مسعود بن مطر السروجي الذي اشتهر فيما بعد وأسس مدرسة خاصة به[٤].

ومن أشهر تلاميذه ابن أخيه الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي الذي درس على عمه أبي النجيب وعلى الشيخ عبد القادر الكيلاني، ثم تفرّغ للتدريس

---

(١) التادفي، **المصدر نفسه**، ص ١٠٩ ــ ١١٠.
(٢) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ١٧٤ ــ ١٧٥.
(٣) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٣، ص ٣٠٤ ــ ٣٠٥.
(٤) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٩٨ ــ ١٠٠.

في مدرسة عمه واشتُهر وتخرج عليه الكثير. ترجم له غالبيةُ مؤرخي تلك الفترة واعتبروه من رجال العراق المشهورين حيث وصفه المؤرخ ابن النجار بأنه «كان شيخ وقته في علم الحقيقة وتربية المريدين». كذلك وصفه ابن خلكان بأنه «كان شيخ الشيوخ ببغداد فقد تخرج على يديه خلق كثير في المجاهدة والخلوة، وأنه لم يكن له مثيل في عصره أواخر عمره[1]. هذا إضافة إلى إتقانه للفقه والحديث واللغة. من كتبه المتداولة المعروفة حتى الوقت الحاضر ــ كتاب «عوارف المعارف» الذي طبع على حاشية «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي. ولم يقتصر الشيخ شهاب الدين السهروردي على مجتمع التدريس وإنما احترمه مسؤولو السياسة آنذاك فنفذ سفيراً إلى الشام مرات، وإلى السلطان خوارزم شاه، ثم رتب شيخاً بالرباط الناصري ورباط البسطامي ورباط المأمونية حتى وفاته عام ٦٣٢هـ[2].

٣ ــ المدرسة البيانية:

تأسست هذه المدرسة في مدينة دمشق على يد الشيخ أبو البيان نبأ بن محمد بن محفوظ الدمشقي المعروف بابن الحوراني. قدم الشيخ أبو البيان من منطقة حوران إلى دمشق حيث دَرَس على كل من أبي الحسن بن علي الموازيني وعلي بن أحمد المالكي وغيرهما[3]. ثم قرأ القرآن وكتاب التنبيه على مذهب الشافعي، وكان حسن المعرفة باللغة، لذلك ترجم له مؤرخو اللغة وأدرجوه ضمن علمائها كما فعل صاحبا «بغية الوعاة»[4]، و «معجم الأدباء»[5].

وكان الشيخ أبو البيان ملازماً للعلم والمطالعة، زاهداً صالحاً، كثير العبادة والمراقبة، وكان له مؤلفات ومجاميع. علا شأنُه وبعُد صيته حتى صار له

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٣، ص ٤٤٦.
(٢) **المصدر نفسه**، ص ٤٤٦ ــ ٤٤٨.
ــ التادفي، **المصدر نفسه**، ص ١١١ ــ ١١٢.
(٣) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٣١٨ ــ ٣١٩.
(٤) السبكي، **بغية الوعاة**، ج ٢، ص ٣١٢.
(٥) السبكي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ٢١٣ ــ ٢١٤.

أصحاب وتلاميذ يهتدون بهديه. روى عنه القاضي أسعد بن المنجا الحنبلي، والفقيه أحمد بن العراقي. ولقد ذكر مؤرخو تلك الفترة ــ من أمثال الذهبي وابن كثير ــ أن الشيخ أبا البيان والشيخ رسلان الجعبري ــ الذي سيأتي ذكره ــ كانا شيخي دمشق في عصرهما[١].

وأن الشيخ أبا البيان كان منذ نشأته حتى وفاته عام ٥٥١هـ[٢] على طريقة صالحة. وأن السلطان نور الدين أكرم ذكرى الشيخ فبنى رباطاً كبيراً باسمه عند درب الحجر (باب شرقي دمشق)[٣].

٤ ــ مدرسة الشيخ رسلان الجعبري:

تأسست هذه المدرسة في مدينة دمشق، وعُرفت باسم مؤسسها الشيخ رسلان بن يعقوب بن عبد الله الجعبري، نسبة إلى قلعة «جعبر» على نهر الفرات بين بالس والرقة قرب صفين. وهو أحد أولاد الأجناد الذين وفدوا من تلك النواحي. في البداية صحب الشيخ رسلان الشيخ أبا عامر المؤدب، ثم تفرغ لـ «خاصة نفسه» على طريقة معاصريه من رجال الإصلاح، وصار يتعبّد بمسجد «باب توما» جوار بيته هو والشيخ أبو البيان. ثم انتقل إلى مسجد «درب الحجر» وزكى عيشه ومطعمه من كل شبهة، فلم يكن يرضى إلا أن يأكل من عمل يده حيث عمل نجاراً وصار يتصدق بثلث أجرته ثم ينفق الباقي على نفسه.

وعندما انتهى من فترة المجاهدة وأنس من نفسه القدرة على الدعوة بدأ بتربية الأتباع، ثم خرج بأصحابه وأقام بمسجد «خالد بن الوليد» مكرساً أوقاته للتدريس والتربية حتى وفاته عام ٥٥٠هـ[٤].

ولقد وصفه التادفي بأنه كان من أكابر مشايخ الشام وأنه (أحد من أظهره الله تعالى للخلق وأوقع له القبول عندهم والهيبة الوافرة)، وأنه وفدت إليه

---

(١) الذهبي، **العبر في تاريخ من غبر**، ج ٤، ص ١٤٤ ــ ١٤٥.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٣٥.

(٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٢٠، ص ٣٢٦.

(٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٢٠، ص ٣٧٩ ــ ٣٨٠.

الوفود من كل جهة. وقد نسب إليه أهل دمشق كثيراً من الكرامات وخوارق الأفعال[1]، وظلوا ــ بعد وفاته ــ يتبركون بدفن الصالحين من شيوخهم في تريته، إذ يذكر ابن كثير أنه في عام ٦٨٨هـ «دفنت الشيخة فاطمة عند الشيخ رسلان»[2]، وفي عام ٦٩٦هـ دفن الشيخ جمال الدين بن ضرغام بالقرب من قبة الشيخ رسلان[3]، وهكذا.

٥ ــ مدرسة حياة بن قيس الحراني:

تأسست هذه المدرسة في مدينة «حران» في شمال سوريا على يد الشيخ حياة بن قيس بن رحال الأنصاري الذي وصفه الذهبي بأنه كان شيخ منطقة حران وزاهدها، وأنه صاحب الأحوال والكرامات والإخلاص والتعفف، وأضاف أن ملوك تلك المناطق كانوا يزورونه ويتبركون بلقائه، وأنه كان كلمة وفاق بين أهل بلده. وأضاف أن كلاً من السلطان نور الدين وصلاح الدين زاراه وسألاه رأيه في جهاد الفرنج وفتوح البلدان المجاورة وتوحيدها، فأشار عليهما بما أثبت رجاحة عقله وصواب رأيه[4].

تخرج على يد الشيخ حياة الجم الغفير من الأتباع والمشايخ الذين استأنفوا منهجه في الدعوة والإصلاح، وانتمى إليه أعداد عظيمة من الناس، وأشار إليه العلماء بالاحترام والتقدير. وكان أهل حران وما حوله يجلّونه ويقصدونه بالزيارة والاستسقاء. لقد استمر في عمله حتى وفاته في حران نفسها عام ٥٨١هـ[5]. ومما يساعدنا على معرفة منزلة الشيخ حياة وأثره أن مدينة «حران» كانت مركزاً للعلم والتربية حيث تخرّج منها ــ فيما بعد ــ كبار العلماء والمربين كأسرة ابن تيمية.

---

(١) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٩٧ ــ ٩٨.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٣، ص ٣١٤.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٣٥١.

(٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٢١، ص ١٨١ ــ ١٨٢.

(٥) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١١٥ ــ ١١٦.

٦ ـ مدرسة عقيل المنبجي:

أسس هذه المدرسة في مدينة «منبج» في شمال سوريا الشيخ عقيل المنبجي الذي درس ــ قبل ذلك ــ وتربّى على يد الشيخ مسلمة السروجي وآخرون. ولقد اعتبر المؤرخون الشيخ عقيل هذا شيخ مشايخ الشام إذ تخرّج على يديه كل من الشيخ عدي بن مسافر، والشيخ رسلان الدمشقي، والشيخ موسى الزولي، وآخرون. استمر في التعليم والعبادة والزهد حتى وفاته في «منبج» بعد أن قضى بها تسعة وأربعين عاماً يعلِّم الطلاب ويربي المريدي ويشيع الإصلاح[1].

٧ ـ مدرسة الشيخ علي بن الهيتي:

أسس هذه المدرسة الشيخ علي بن الهيتي من مشاهير مشايخ العراق. والهيتي نسبة إلى مدينة «هيت» على الفرات فوق الأنبار[2]. استقر في قرية «رزيران» من أعمال نهر الملك وبقي فيها حتى وفاته عام ٥٦٤هـ عن عمر يُقارب مائة وعشرين عاماً. كان كثير التردد على الشيخ عبد القادر الكيلاني، وقد تخرج عليه عدد كبير من الناس[3]. وكان أحد المشايخ الذين تذكر عنهم القطبية وأحد الأربعة الذين ترامت شهرتهم ــ فيما بعد ــ وهم: الشيخ عبد القادر الكيلاني، والشيخ علي بن الهيتي، والشيخ بقا بن بطو، والشيخ أبو سعيد القيلوي. ونسبت إليهم مبالغات كإبراء الأكمه والأبرص[4].

٨ ـ مدرسة الحسن بن مسلم:

أسس هذه المدرسة الشيخ أبو علي الحسن بن مسلم بن أبي الجود

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٩٣ ــ ٩٥.
ــ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٢) ابن الأثير، **اللباب**، ج ٣، ص ٣٩٧.

(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٩٠ ــ ٩٢.

(٤) ابن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ج ٢ (بيروت: دار المعرفة: ١٣٨٩ ــ ١٩٧٠) ص ١١٣ ــ ١١٤.

الفارسي في قرية «القادسية» من قرى نهر عيسى في العراق. قرأ القرآن وتفقه على أبي البدر الكرخي، وصحب الشيخ عبد القادر الكيلاني في المدرسة القادرية. ثم اجتهد في تزكية نفسه وفي التبتل والنسك حتى صار يعتبر زاهد العراق وشيخها في زمنه[1]. اشتهر أمره وزاره الخلفاء والمسؤولون وكان ابن الجوزي يبالغ في تعظيمه وتوقيره. استمر في عمله حتى وفاته عام ٥٩٤هـ وهو في التسعين من عمره[2].

٩ ـ مدرسة الجوسقي:

أسسها الشيخ أبو الحسن الجوسقي الذي صحب الشيخ علي بن الهيتي وتخرج على يديه وإليه كان ينتمي. كان كثير التردد على الشيخ عبد القادر في بغداد، ثم أصبح من أجلاء مشايخ العراق وانتفع به خلق كثير، وتتلمذ عليه جماعة في بلدة «الجوسق» وضواحيها. ظل في هذه البلدة يمارس التربية والتدريس حتى وفاته بعد أن عمّر طويلاً[3].

١٠ ـ مدرسة الشيخ عبد الرحمن الطفسونجي:

أسس هذه المدرسة الشيخ عبد الرحمن الطفسونجي الأسدي في بلدة «طفسونج» من العراق واستقر فيها طوال حياته. توثقت علاقته بالشيخ عبد القادر إلى درجة المصاهرة بين الأسرتين، حيث تزوج ابن الشيخ عبد الرحمن من ابنة الشيخ عبد القادر مما زاد في تعاون المدرستين والتنسيق بينهما[4].

١١ ـ مدرسة مولى الزولي:

أسسها في مدينة «ماردين» في شمال العراق الشيخ موسى بن ماهان الزولي نسبة إلى قبيلة زوال الكردية. وكان يُعتبر من المشايخ الكبار وعلى علاقة وثيقة بالشيخ عبد القادر الكيلاني الذي كان يجلّه ويحترمه وينهض لاستقباله. ولقد

---

(١) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٤، ص ٣١٦.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٢١، ص ٣٠١ ــ ٣٠٢.

(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٠٢ ــ ١٠٤.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ١٠٤ ــ ١٠٥.

استمر في التدريس والعبادة حتى وفاته في مدينة «ماردين» نفسها[1].

١٢ ـ مدرسة محمد بن عبد البصري:

أسس هذه المدرسة الشيخ محمد بن عبد في مدينة «البصرة». الذي كان يُعد من مشايخ العراق، وكان يتكلم في الفقه على مذهب الإمام مالك إضافة إلى علم الحقيقة والتربية على الزهد. ويذكر التادفي أنه أسلم على يديه طائفة من اليهود والنصارى. ولقد زاره في «البصرة» الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي، فوجده يمتلك مزارع وقطعان من الماشية الكثيرة لينفق منها على مدرسته وطلبة العلم والفقراء من أتباعه. ولقد استمر في عمله حتى وفاته في البصرة عام ٥٨٠هـ[2].

١٣ ـ مدرسة جاكير الكردي:

أسسها الشيخ جاكير الكردي في قرية «راذان» في صحراء العراق بالقرب من قنطرة الرصاص وعلى مسافة مسير يوم من «سامراء» للعمل بين أهل البادية الذين كانوا يشكلون بعض مصادر قوة السلاطين والأمراء. و «جاكير» لقب الشيخ أما اسمه فقد ذكر الذهبي في «سير أعلام النبلاء» أنه محمد بن دشم، أما في «العبر» فذُكر أنه محمد بن رستم.

كان الشيخ جاكير زاهداً عالماً من كبار مشايخ العراق، وكان صاحب أحوال وعبادة وتبتل. درس على المذهب الحنبلي ثم صحب الشيخ علي بن الهيتي وغيره، وبعد ذلك تفرغ للتربية والتدريس طوال حياته حتى وفاته معمراً بحيث دفن في القرية المذكورة.

بعد ذلك، خلفه أخوه أحمد، وبعد أحمد هذا ولده الفرس ثم تحولت مشيخةُ المدرسة وراثية في الأبناء والأحفاد شأنها شأن المدارس الأخرى. كما سنناقش ذلك في مكانه[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) التادفي، قلائد الجواهر، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٢٦١.

١٤ ـ المدارس البطائحية ـ الرفاعية:

أخذت هذه المدارس اسمها هذا من منطقة «البطائح» في جنوب العراق حيث قام في قراها أكثر من مدرسة، ثم من اسم الشيخ أحمد الرفاعي أشهر مشايخها في الفترة التي يتناولها البحث.

وأقدم مؤسسي هذه المدارس هو الشيخ أبو بكر بن هوارا الذي يُعتبر أول من أسس مشيخة الزهد وإليه ينتمي من جاء بعده. والشيخ أبو بكر هذا من طائفة الأكراد الهوارية. ولقد استمر في عمله التربوي حتى وفاته حيث دُفن في أرض الملحاء هناك. ولقد خلف ابن هوارا تلميذه الشيخ محمد طلحة الشنبكي الذي تتلمذ عليه الكثير حتى وفاته في قرية الحدادية قريباً من البطائح[١].

ومن مدارس البطائحية مدرسة الشيخ منصور البطائحي الذي سكن في نهر «دقلاء» من أرض البطائح. واستمر في عمله حتى توفي وأوصى بعده لابن أخته الشيخ أحمد الرفاعي الذي صادف حركة الإصلاح والتجديد ــ التي يتناولها هذا البحث ــ فاشتهرت المدرسة فيما بعد باسمه.

وُلد الشيخ أحمد الرفاعي في قرية «أم عبيدة» الواقعة بين واسط والبصرة. ولقد درس على مذهب الشافعي، ولذلك أدرجه السبكي في «طبقات الشافعية» ثم سلك طريق الزهد والمجاهدة إلى أن تسلم المدرسة المذكورة. واشتهر أمره وتتلمذ على يديه الكثير، وترجم له غالبية مؤرخي تلك الفترة من أمثال سبط ابن الجوزي، وابن ناصر، وابن خلكان، والذهبي، والسبكي، وابن كثير وغيرهم.

ويذكر مؤرخو الطريقة الرفاعية أن الشيخ أحمد الرفاعي ينتسب للحسين بن علي بن أبي طالب[٢]، بينما يذكر غيرهم أن أصله من العرب ــ أي البدو ــ الذين ينتسبون إلى قبيلة رفاعة ذات الأصول المغربية[٣]. والرأي الأول أقرب إلى الصواب لأن الرأي صادر عن خصومة مذهبية ومعاداة طرقية. ويقول ابن خلكان

---

(١) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٧٨ ــ ٨٠.

(٢) الواسطي، **ترياق المحبين**.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٣١٢.

أنه انضم إلى الشيخ أحمد خلْقٌ كثير وأحسنوا الاعتقاد فيه واتبعوه[1]. وكان الرفاعي لا يقوم للرؤساء وعلية القوم ويقول: النظر إلى وجوههم يقسي القلب. ومن أقواله: أقرب الطرق الانكسار والذل والافتقار، تعظّم أمر الله، وتُشفق على خَلْقِ الله، وتقتدي بسنة رسول الله ﷺ[2].

ولقد استمّر الشيخ أحمد الرفاعي في التدريس والتربية، وكانت له علاقات تزاور وتنسيق مع شيوخ مدارس الإصلاح والتجديد إلى أن توفي عام ٥٧٨هـ في قرية «أم عبيدة» نفسها.

١٥ ـ مدرسة القيلوي:

أسسها الشيخ أبو سعيد علي القيلوي نسبة إلى قرية «قيلوية» من قرى نهر الملك في العراق. ولقد تاب على يديه الكثير من العامة والفلاحين واستمر في عمله هناك حتى وفاته عام ٥٥٧هـ[3].

١٦ ـ مدرسة الشيخ ماجد الكردي:

أسس هذه المدرسة الشيخ ماجد الكردي في منطقة «قوسان» في العراق. وكان قد اشتهر أمره في تلك المنطقة وقصده المريدون والأتباع من مختلف أرجائها. وكان على علاقة وطيدة بالشيخ عبد القادر الذي كان يجله ويثني عليه. ولقد استمر في عمله حتى وفاته عام ٥٦٢هـ[4]. وكان زاهداً مُجداً في التربية والإرشاد، وتخرج بصحبته أعيان من الطلاب والمريدين. ومن كلامه: «الصمت عبادة من غير عناء، وزينة من غير حلي، وهيبة من غير سلطان، وحصن من غير سور، وراحة الكاتبين، وغنية عن الاعتذار. وكفى بالمرء علماً أن يخشى الله

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ١، ص ١٥٤.
(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٢١، ص ٧٩ ـ ٨٠.
(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٤) **المصدر نفسه**، ص ١٠٧.

تعالى، وكفى به جهلاً أن يعجب بنفسه، والعجب فضل حمق يفضي به صاحبه عيوب نفسه، فلم يدر أن يذهب به فصرفه إلى الكبر. وما خلق الله سبحانه من عجيبة إلا ونقشها في صورة الآدمي، ولا أوجد أمراً غريباً إلا وسلكه فيه، ولا أبرز سراً إلا وجعل فيه مفتاح علمه، فهو نسخة مختصرة من العالم»(١).

١٧ ـ مدرسة علي بن وهب الربيعي:

أسسها الشيخ علي بن وهب الربيعي في قرية «البدرية» ـ من قرى جبال سنجار ـ أصله بدوي من قبيلة بني ربيعة الشيبانية، ولقد انتهت إليه تربية الأتباع والمريدين في المنطقة وتتلمذ عليه عدد غير قليل. وظل مجتهداً في التدريس والتربية حتى وفاته عن عمر يناهز الثمانين(٢).

١٨ ـ مدرسة الشيخ بقا بن بطو:

أسسها الشيخ بقا بن بطو في قرية «بانبوس» من قرى نهر الملك في العراق. ورغم قلة المعلومات عنه وعن هذه المدرسة إلا أنه كان له شهرة واسعة ومكانة عالية مما يدل على ذلك تردد اسمه مع كبار المشايخ لدى غالبية مؤرخي الفترة المذكورة. استمر في التدريس والتربية حتى وفاته عن عمر يُناهز الثمانين(٣).

١٩ ـ مدرسة عثمان بن مرزوق القرشي:

أسس هذه المدرسة الشيخ عثمان في «مصر» وكان يُعتبر من أعيان المشايخ الذين جمعوا بين الشريعة والزهد. كان حنبلي المذهب، وكانت له علاقات مع الشيخ عبد القادر الكيلاني. لقد لعب ـ فيما بعد ـ دوراً هاماً في تمهيد الأجواء لحملة صلاح الدين على مصر. استمر الشيخ عثمان في عمله بالقاهرة حتى وفاته عام ٥٦٤هـ عن عمر يناهز السبعين ودُفن بجانب قبر الإمام الشافعي(٤).

---

(١) ابن الوردي، **تتمة المختصر**، ج ٢، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٢) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.

٢٠ ـ مدرسة أبو مدين المغربي:

اشتهرت هذه المدرسة في «المغرب» وعُرفت باسم الشيخ أبي مدين شعيب بن حسين الأندلسي الذي نشأ في منطقة أشبيلية في الأندلس، ودرس فيها على مذهب الإمام مالك بن أنس، ثم سلك طريق الزهد وجال في المغرب، واستوطن مدةً في مدينة «بجاية» إلى أن استقر به الطواف في مدينة «تلمسان». وبدأ في الإرشاد والتدريس حيث تخرج على يديه الكثير من شيوخ المغرب وزهادها[١].

ويصف الذهبي الشيخ أبا مدين بأنه كان من أهل العمل والاجتهاد والانقطاع للعبادة والنسك والتربية[٢]. كذلك اعتبره ابن تيمية من كبار الشيوخ المتأخرين الذين كانوا على طريقة صالحة ومنهج مستقيم[٣]. استمر الشيخ أبو مدين مواظباً على التدريس والعبادة حتى وافاه الأجل حوالي عام ٥٩٠ هـ.

٢١ ـ مدرسة أبو السعود الحريمي:

دَرَس في المدرسة القادرية وتربّى على الشيخ عبد القادر وصار المشار إليه بعده، وصار له القبول التام عند الخاص والعام. وأسس مدرسة خاصة به ونجح نجاحاً قوياً بين جماهير الفقراء وفتح لهم بابه.

٢٢ ـ مدرسة ابن مكارم النعال:

تُنسب هذه المدرسة إلى محمود بن عثمان بن مكارم النعال البغدادي الذي كان يُشرف على رباط الطلاب الوافدين من خارج بغداد والعراق إلى المدرسة القادرية. ثم استقل بعد وفاة عبد القادر وصار يخرج بأصحابه لينكروا المنكر ويريقوا الخمور ويتعرضوا للأذى في سبيل ذلك.

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ١٠٨، ١٠٩.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٢، ص ٢١٩، ٢٢٠.

(٣) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب التصوف**، ج ١١، ص ٦٠٤.

٢٣ ـ مدرسة عمر البزاز:

تنسب هذه المدرسة إلى عمر بن مسعود البزاز الذي وصُف بأنه من أعيان أصحاب عبد القادر. شاع ذكره وأقبل عليه الأتباع، وتاب على يده خلق كثير من مماليك الخليفة. ويذكر ابن النجار أنه كان يحضر مجالسه(١).

٢٤ ـ مدرسة الجبائي:

أسسها عبد الله الجبائي ــ السالف الذكر ــ الذي كان في الأصل مسيحياً من قرية «جبة» في جبل لبنان. سُبي وهو فتى ثم نُقل إلى دمشق حيث أسلم هناك، فاشتراه علي بن إبراهيم بن نجا أحد أصحاب عبد القادر، فأعتقه ثم أرسله إلى بغداد عام ٥٤٠ هـ/ ١١٤٥ م حيث لازم الشيخ عبد القادر وصحب ابن قدامة في الدراسة. وتدل أخباره أن الشيخ عبد القادر كان يرعاه ويوده. نال الجبائي منزلة عالية في بغداد وظل يعمل مع الشيخ حتى وفاته، فرحل إلى أصبهان حيث درس وأفتى حتى وفاته عام ٦٠٥ هـ/ ١٢٠٨ م عن أربع وثمانين سنة(٢).

ومما يكمل الصورة للمدارس التي تناولها البحث أن نقول إنها كانت تُطبق منهاجاً موحداً في التربية والتدريس يتطابق إلى حدٍّ كبير مع التفصيلات التي أوردناها عن مناهج المدرسة الغزالية والمدرسة القادرية ــ السالف ذكرها ــ. وأنها كان لها امتدادات أصغر في الأرياف والجبال والبوادي بحيث يمكن القول أنها بلغت المئات، لأن الأمر لم يتطلب أكثر من استقرار أحد الخريجين في مسجد من مساجد الريف مثلاً، أو الإقامة في رباط أو زاوية وتكريس الوقت للتدريس وسلوك الزهد.

---

(١) ماجد عرسان الكيلاني، **نشأة القدرية**، ص ١٩٤ ــ ٢١٢.
(٢) ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٥ ــ ٤٧.

الفصل الثاني عشر

دورُ المرأة المسلمة في حركة التجديد والإصلاح

نهضت المرأة المسلمة لتحمل مسؤولياتها في حركة الإصلاح والتجديد التي أخرجت جيل نور الدين وصلاح الدين. ومع أن المنهج الذي اتبعه مؤرخو العصر المذكور في التأريخ لنساء العصر وأعمالهن جاء بتدوينات مقتضبة غير مترابطة إلا أن ما دونوه يقدم صورة واضحة عن جهود مسلمات تلك الفترة ودورهن في إخراج الجيل الذي هو موضوع هذا الكتب. ذلك أن المصادر التي أرخت لتلك الفترة تقدم حشداً وافراً من النساء المسلمات اللاتي وقفن إلى جانب شيوخ الإصلاح والتجديد وقمن بالدور الذي قاموا به.

ومن المنتسبات إلى المدرسة القادرية في هذا الميدان **الشيخة عائشة بنت محمد البغدادي** التي أجازها الشيخ عبد القادر الكيلاني مؤسس المدرسة وكرست وقتها لوعظ النساء وصارت من طلائع الوعظ والإرشاد والعبادة والصلاح وعمرت طويلاً حتى توفيت عام ٦٤١ هـ[١].

ومثلها **الشيخة المعروفة باسم تاج النساء بنت فضائل بن علي التكريتي** زوجة عبد الرزاق بن عبد القادر الكيلاني وأم ولده قاضي القضاة نصر بن عبد الرزاق، درست مع زوجها في المدرسة القادرية على الشيخ عبد القادر وصحبه ثم صارت من العالمات الواعظات المشهورات واستمرت في جهادها التربوي حتى وفاتها في بغداد عام ٦١٣ هـ ودفنت بباب حرب[٢].

---

(١) ابن العماد الحنبلي، عبد الحي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بلا)، حوادث عام ٦٤١ هـ.

(٢) المنذري، عبد العظيم، **التكملة لوفيات النقلة**، ج٢، تحقيق د. بشار عواد معروف،=

ومن المنتسبات إلى المدرسة السهروردية **الشيخة المعروفة باسم ــ خاصة العلماء بنت المبارك بن أحمد الأنصاري**. فقد تزوجت الشيخ أبا النجيب عبد القاهر السهروردي مؤسس المدرسة وبنت لها رباطاً خاصاً بباب الأزج في بغداد تتكلم فيه بالوعظ على النساء وتعليم البنات. واستمرت في جهودها التربوية حتى وفاتها عام ٥٨٥ هـ حيث دفنت بمقبرة الشوينزي(١).

ومثلها **الشيخة شمس الضحى بنت محمد بن عبد الجليل**، البغدادية التي كانت من أتباع المدرسة السهروردية حيث درست على الشيخ أبي النجيب وغيره وبرزت في الوعظ والنشاطات الإسلامية حتى وفاتها عام ٥٨٨ هـ(٢).

ومثلها **الشيخة جوهرة بنت الحسن بن علي بن الدرامي** التي تزوجت أبا النجيب السهروردي بعد وفاة زوجته التي مر ذكرها ودرست على علماء عصرها ثم استمرت في جهادها التربوي حتى وفاتها عام ٦٠٤ هـ(٣).

ومثلها **الشيخة صلف بنت أبي البركات** الواعظة التي عمرت طويلاً بعد أن درست على أبي النجيب وغيره ثم صارت عضواً في المدرسة حتى توفيت عام ٦١١ هـ(٤).

وكذلك **الشيخة فاطمة بنت محمد بن علي البزازة** البغدادية التي درس عليها عدد كبير من خريجي المدرسة القادرية. منهم الحافظ عبد الغني وموفق الدين بن قدامة، وأبو سعد السمعاني. ولقد استمرت في جهادها التربوي حتى وفاتها عام

= (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ ــ ١٩٨٤) رقم ١٤٧٣، ص ٣٧٠، ومثله الذهبي في ــ تاريخ الإسلام ــ.

(١) المنذري، **نفس المصدر**، مجلد ١، ص ١٢٠.

(٢) عمر كحالة، **أعلام النساء**، ج ٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة) ص ٣٠٣، نقلاً عن ــ الوافي بالوفيات ــ للصفدي.

(٣) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ج ٢، رقم ١٠٢٥، ص ١٣٦.

(٤) المنذري، **نفس المصدر**، رقم ١٣٤٢، ص ٣٠٠.

٥٦٣ هـ أي بعد وفاة الشيخ عبد القادر الكيلاني بسنتين[١].

وكذلك **الشيخة شهده بنت أحمد بن الفرج** المعروفة بـ(فخر النساء). نشأت في بغداد وأصبحت من كبار العلماء وقادة الإصلاح، ودرس عليها خلق كثير من الرجال والنساء. كما درست قبل ذلك على كبار العلماء واشتهر ذكرها وبعد صيتها[٢]. ولقد حدث عنها ابن عساكر والسمعاني، وابن الجوزي، وموفق بن قدامة، وعبد الرحيم بن عبد الرزاق بن عبد القادر الكيلاني[٣] وخلق كثير. قال الشيخ الموفق: انتهى إليها إسناد بغداد وعمرت حتى ألحقت الصغار بالكبار، وكانت تكتب خطاً جيداً[٤]. وكانت تخالط العلماء وكان لها بر وخير. واستمرت كذلك حتى وفاتها ليلة الاثنين في الرابع عشر من محرم عام ٥٧٤ هـ بعد أن قاربت المائة عام حيث صلوا عليها بجامع العصر وأزيل شباك المقصورة لأجلها وحضرها خلق كثير وعامة العلماء ودفنت بمقبرة باب أبرز[٥].

وكذلك **الشيخة زينب بنت أبي البركات البغدادية**، التي درست الفقه والأدب وأصبحت من مشاهير واعظات القرن السادس الهجري، وكانت تعظ النساء في رباط البغدادية[٦].

وكذلك **جليلة بنت علي بن الحسن الشجري**، وكانت محدثة قارئة للقرآن الكريم. أصلها من سجستان. ولدت في حدود ٤٨٥ هـ، وطلبت العلم في خراسان والعراق. وكتب عنها السمعاني وكانت تعلم الصبيان القرآن الكريم[٧].

وكذلك **الشيخة فاطمة بنت الحسين بن الحسن بن فضلويه** التي كانت

---

(١) المنذري، **التكملة لوفيات النقلة**، ج٢، رقم ١٣٤٢، ص ٣٠٠.
(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٢، (بيروت: دار صادر) ص ٤٧٧، ٤٧٨.
(٣) المنذري، **التكملة**، ج ٢، رقم ١٠٩٦، ص ١٧٤.
(٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٥، رقم ٥١١٩، ص ٢٤٧.
(٥) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٧، حوادث عام ٥٧٤ هـ، ص ٢٥٤.
(٦) عمر رضا كحالة، **أعلام النساء**، ج ٢، ص ٥٧.
(٧) عمر رضا كحالة، **نفس المصدر**، ج ١، ص ٢٠١، نقلاً عن السمعاني في التحبير.

واعظة مشهورة في بغداد، وكان لها رباط تجتمع فيه النساء والطالبات التابعات لها. وكانت قد درست العلم على كبار علماء عصرها كأبي جعفر بن المسلمة، والخطيب البغدادي. ومن طلابها ابن الجوزي الذي ذكر أنه قرأ عليها علوم القرآن، وكتاب ــ ذم الغيبة ــ لإبراهيم الحربي، ودرس عليها كذلك ــ مجالس بن سمعون ــ ومسند الشافعي وغير ذلك، وظلت في عملها حتى توفيت عام ٥٢١ هـ[١].

وهناك **الشيخة فاطمة بنت عبد الله بن أحمد بن القاسم** التي اشتهرت باسم فاطمة الجوزدانية. ولقد وصفها الذهبي بأنها أسند أهل العصر مطلقاً في علم الحديث درس عليها الكثير من الرجال والنساء حتى أن اسمها يرد في شيوخ الكثير من العلماء الذين أرخ لهم مؤرخو العصر. وكانت قد قدمت من قرية جوزدان من نواحي أصبهان ولذلك عرفت باسم ــ أم الخير الجوزدانية ــ استمرت في جهادها العلمي حتى توفيت عام ٥٢٤ هـ[٢].

وهناك **الشيخة فاطمة بنت علي بن مظفر** بن الحسن بن زعبل البغدادية، التي درست على مشاهير العلماء وكتب عنها السمعاني في الأنساب بأنها: كانت امرأة صالحة تعلم الجواري ــ أي الفتيات ــ القرآن، وحدث عنها السمعاني وابن عساكر وزينب الشعرية. توفيت عام ٥٣٣ هـ[٣].

ولم تكن هذه النماذج العالمة المصلحة من النساء المسلمات اللاتي اشتركن في حركة الإصلاح والتجديد التي خرجت جيل صلاح الدين إلا عينة قليلة من جيل نسائي شمل الألوف اللاتي تواترت الكتابة عنهن في كتب طبقات

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٧، حوادث عام ٥٢١ هـ، ص ٢٤٧،
الذهبي، **تاريخ الإسلام**، حوادث عام ٥٢١ هـ.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، رقم ٤٦٩١، ص ٤٢٥.
الذهبي، **تاريخ الإسلام**، حوادث عام ٥٢٤.

(٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٤، رقم ٤٧٦٧، ص ٤٩٦.
الذهبي، **تاريخ الإسلام**، حوادث عام ٥٣٣ هـ.

المحدثين والفقهاء وكتب التاريخ المختلفة. ولكن مشكلة البحث في هذه الكتب أنها جرت على تجزئة الظواهر التاريخية والموضوعات العلمية، فإذا كتب أصحاب هذه الكتب عن عالم أو عالمة اقتصرت الكتابة على تخصص المؤلف نفسه دون البحث في الجوانب الأخرى من شخصية المكتوب عنه ودون إبراز العلاقة بينه أو بينها وبين البيئة العامة المحيطة. وهذا أسلوب في التأريخ يضع على الباحث الحديث مسئولية كبيرة في ترميم الظاهرة التاريخية التي توضح دور أولئك النساء المجاهدات في حركة الإصلاح والتجديد وما ترتب على إسهامات هذا الدور في إخراج الجيل الذي واجه التحديات واسترجع المقدسات.

الفصل الثالث عشر

التنسيق بين مدارس الإصلاح وتوحيد مشيخاتها

في الفترة الواقعة بين عامي ٥٤٦ ــ ٥٥٠ هـ (١١٥١ م ــ ١١٥٥ م)، جرت حركة تنسيق واتصالات بين مدارس الإصلاح بهدف توحيد الجهود وتنظيم التعاون. ولتحقيق هذه الهدف، عُقد عدد من الاجتماعات واللقاءات أدت إلى نتائج هامة على المستوى التنظيمي والمستوى النظري. أما على المستوى التنظيمي فقد تمثلت جهود التنسيق والتعاون في إيجاد قيادة موحدة لمدارس الإصلاح، تمثّل فيها الطابع الجماعي على مستوى العالم الإسلامي كله.

وكان أول الاجتماعات التي استهدفت توحيد القيادة المشار إليها قد عقد في رباط المدرسة القادرية الكائن في منطقة «الحلة» في بغداد، حيث حضر الاجتماع ما يزيد على الخمسين من شيوخ العراق وخارجه.

ثم كان الاجتماع الثاني ــ خلال موسم الحج ــ حيث حضره شيوخ المدارس الإصلاحية من مختلف أرجاء العالم الإسلامي. حضر هذا اللقاء الشيخ عبد القادر الكيلاني من العراق، والشيخ غثمان بن مرزوق القرشي الذي شاعت شهرته وانتهت إليه المشيخة في مصر، والشيخ أبو مدين المغربي الذي يعود إليه نشر الزهد في المغرب[١]. كذلك حضر الاجتماع شيوخ من اليمن حيث أرسل معهم الشيخ عبد القادر رسولاً ينظم أمورهم[٢]. وفي نفس الفترة جرت اتصالات بين الشيخ عبد القادر والشيخ رسلان الدمشقي الذي انتهت إليه تربية المريدين ورئاسة المشايخ في الشام[٣].

---

(١) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٣٠٦. التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٥.

(٢) اليافعي، **مرآة الجنان**، ج ٣، ص ٣٥٥.

(٣) الشطنوفي، **بهجة الأسرار**، ص ١٨٣.

ثم تلا ذلك اجتماع موسع، حضره جمع كبير من الشيوخ الذين يمثلون مدارس الإصلاح في مختلف أقطار العالم الإسلامي. وكانت أهم نتائج هذا الاجتماع تكوين قيادة واحدة كالتالي:

القطب الغوث، ثم يليه الأبدال، ثم الأوتاد والأولياء. فإذا توفي أحد الأبدال قام القطب الغوث بتعيين من يحل محله.

وفي هذا التنظيم الجديد، أصبح الشيخ عبد القادر هو القطب الغوث «قائد ركب المحبين الصادقين» وإليه تنتهي «رئاسة علوم المعارف». والأبدال العشرة «خواص المملكة، سلاطين الوقت» هم: الشيخ بقا بن بطو شيخ قرية بابانوس، والشيخ أبو سعيد القيلوي، والشيخ علي بن الهيتي في قرية زويران، والشيخ عدي بن مسافر شيخ المدرسة العدوية في جبال هكار، والشيخ موسى الزولي في ماردين، والشيخ أحمد الرفاعي شيخ أم عبيدة في جنوب العراق، والشيخ عبد الرحمن الطفسونجي في قرية طفسونج، والشيخ أبو محمد بن عبد الله في البصرة، والشيخ حياة بن قيس في حران، والشيخ أبو مدين في المغرب[(١)].

ولم تكن هذه الهيئة أكثر من تنظيم قيادي يحتل فيه «القطب الغوث» وظيفة الرئيس الذي تنتهي إليه القضايا والمشكلات، بينما يحتل الأبدال وظيفة النواب البدلاء في مدارسهم ومناطقهم، ثم يليهم في المسؤولية الأوتاد والأولياء الذي يتولون الاتصالات والإدارات.

وكانت مهمة هذه القيادة الموحدة القيام بتنسيق نشاطات مدارس الإصلاح وتوجيهها لأداء دورها فيما تخصّصت به من إشاعة الزهد وتربية الجيل عليه باعتباره المحور الذي يدور حوله معالجة الأدواء والعلل التي نخرت في المجتمع الإسلامي آنذاك، وأضعفته أمام التحديات وأعجزتْه عن القيام بالواجبات في الداخل والخارج.

---

(١) اليافعي، **نشر المحاسن الغالية**، ص ١٤٢.
التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٢٤.
الشطنوفي، **بهجة الأسرار**، ص ٩، ١٠.

ولقد ترتب على هذا الاتحاد بين مدارس الإصلاح آثار هامة منها:

الأول: وحدة العمل لدى مدارس الإصلاح عامة. فقد أصبح للقطب الغوث الشيخ عبد القادر ــ اجتماعات متوالية مع الأبدال، يناقشون ما تحيله إليهم المدارس والأربطة في العالم الإسلامي من قضايا ومشكلات.

والثاني: إن المدارس والرباطات المختلفة أخذت ترسل إلى المدرسة القادرية النابهين من طلابها والمتقدمين من مريديها الذين ترى فيهم مؤهلات المشيخة في المستقبل، كما فعل الشيخ أبو مدين المغربي حين أرسل أحد مريديه ــ صالح بن ويرجان الزركالي ــ إلى بغداد حيث أكمل علوم الفقه وسلوك الزهد على يد الشيخ عبد القادر. وكما كان يفعل الشيخ رسلان الدمشقي الذي كان يوجه مريديه إلى المدرسة القادرية لإكمال سلوك الزهد وعلوم الإرادة(١).

والثالث: إن إحكام الربط بين تعليم الفقه وسلوك الزهد أدى إلى خفة ــ بل ربما اختفاء ــ معارضة الفقهاء وإلى التعاون بين الطرفين. بل صار الفقهاء يجمعون بين الفقه والزهد ويسمون ذلك تكامل الشريعة والطريقة. وهذا الأمر جعل ابن تيمية يعتبر عبد القادر وأقرانه من قيادة مدارس الإصلاح نماذج فريدة في الجمع بين الفقه والزهد، فأطلق عليهم اصطلاح «الشيوخ الكبار المتأخرين» ونوّه في فتاويه بمزاياهم وتجردهم واستقامتهم.

والأثر الرابع: هو خروج الزهد من عزلته التي كان فيها في حالة التصوف، وإسهامه في مواجهة التحديات التي تجابه العالم الإسلامي. فقد توثقت الصلات بين نور الدين زنكي في دمشق وبين شيوخ مدارس الإصلاح في بغداد وحرّان وجبال هكار ودمشق، ثم أعقب ذلك تداعي هذه المدارس للعمل مع نور الدين فصلاح الدين. استمر هذا التعاون حيث أولى السلطانان عنايتهما الفائقة بمدارس الزهد ورباطاتها، وَبَنَيا لها فروعاً جديدة وأوقفا عليها الأوقاف. في المقابل حملت هذه المدارس مسؤولياتها وأخذت دورها في التوجيه المعنوي للجهاد بطريقة فعّالة ناجحة.

---

(١) الشطنوفي، **بهجة الأسرار**، ص ١٠٧.

الباب الخامس
الآثار العامة
لحركة الإصلاح والتجديد

أتت حركة الإصلاح التي قادتها المدرسة الغزالية وامتداداتها التي ـ مر ذكرها ـ ثمارها في ميادين الحياة المختلفة. فقد أنجبت جيلاً جديداً، جسّد بتكوينه النفسي وسلوكه العملي تعاليم الإسلام وأخلاقه من غير أن تلوثه العصبيات المذهبية أو الشهوات الدنيوية.

وحين انتشرت عناصر هذا الجيل الجديد، واحتلت مواقعها في مؤسسات السياسة والجيش والتربية والاجتماع والاقتصاد في المنطقة التي ركزوا جهودهم فيها، برزت آثار سياساتهم وممارساتهم في مجابهة المشكلات والتحديات التي برزت على مسرح الحياة الإسلامية في الداخل، وفي مواجهة الأخطار التي أرهقت الأمة من خارج.

أما تفاصيل هذه الآثار فقد تمثلت فيما يلي:

الفصل الرابع عشر

إخراج أمة المهجر [الدولة الزنكية] وسياساتها في الإصلاح والتجديد

بدأت نواة هذه الدولة خلال حياة الوزير المصلح نظام الملك ــ السالف ذكره ــ حينما أشار نظام الملك هذا ــ كما تروي المصادر ــ على السلطان ملكشاه بتولية «آق سنقر قسيم الدولة» مدينة حلب وأعمالها وحماه ومنبج واللاذقية وما معها.

وكان آق سنقر هذا قد اشتهر في حركة الجهاد عام ٤٧٧ هـ حينما كان مقدم الجيش الذي قاده فخر الدولة بن جهير نحو الموصل وتسلموها[(١)]. ويقول المؤرخ أبو شامة إنّ من شواهد علو مرتبة آق سنقر تلقبه بلقب قسيم الدولة، لأن الألقاب كانت مصونة لا تعطى إلا لمستحقيها[(٢)]. كذلك تُضيف المصادر أن «آق سنقر» أظهر كفاية وهيبة في جميع البلاد التي حكمها، وأنه كان أحسن الناس سياسة للرعية ودفاعاً عن ديار المسلمين. «كانت بلاده بين رخصٍ عام وعدلٍ شاملٍ وأمن واسع، وكان قد شرط على أهل كل قرية في بلاده متى أخذ عند أحدهم قفل، أو أحد من الناس غرم أهلها جميع ما يؤخذ من الأموال من قليل وكثير. فكانت السيارة إذا بلغوا قرية في بلاده ألقوا رحالهم وناموا آمنين وحرسهم أهل القرية إلى أن يرحلوا فأمنت الطريق»[(٣)].

---

(١) أبو شامة، كتابة الروضتين، ج ١، ص ٢٤.
ــ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ١٣٦.

(٢) أبو شامة، كتاب الروضتين، ص ٢٤.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٢٣٣.

وفي عام ٤٨٧ هـ قُتل «آق سنقر» هذا وخلفه ابن عماد الدين زنكي الذي سار على خطى والده، وأظهر الدرجة نفسها من الكفاءة والخصال. وكانت مكانته وكفاءته ــ رغم بعده عن العاصمة بغداد ــ عاملاً هاماً في استمرار تفاعله مع الأحداث التي تجري فيها. ففي عام ٥٢١ هـ حين نشبت الفتنة بين الخليفة والسلطان محمود، وتقاتل الطرفان ونُهبت الأموال وخرج النساء يستغثن في الطرقات، ثم أعقب ذلك صلح هش، لم يجد الخليفة بُداً من استدعاء عماد الدين زنكي ليقوم بدور رئيس شرطة بغداد وليوطد الأمن والعدل حتى إذا أكمل مهمته عاد إلى الموصل وأعمالها. ويصف ابن كثير مسلسل أحداث الفتنة فيقول: «وانقلبت بغداد بالصراخ حتى كأن الدنيا قد زُلزلت، وثارت العامة مع جيش الخليفة فكسروا جيش السلطان وقتلوا خلقاً من الأمراء، وأسروا آخرين ونهبوا دار السلطان ودار وزيره، ودار طبيبه أبي البركات، وأخذوا ما كان في داره من الودائع، ومرت خبطة عظيمة جداً حتى أنهم نهبوا الصوفية برباط نهر جور، وجرت أمور طويلة، ونالت العامة من السلطان وجعلوا يقولون له: يا باطني تترك الفرنج والروم وتقاتل الخليفة!!»[1].

ولم تكن فتنة عام ٥٢١ هـ الفتنة الأولى ولا الأخيرة في قلب الخلافة، لذلك لا غرابة أن يضرب اليأس العناصر العسكرية الصالحة التي كان عماد الدين بعض قادتها، كما ضرب اليأس من قبله العناصر الفكرية التي كان الغزالي على رأسها. من أجل ذلك، نجد بعد فتنة عام ٥٢١ هـ اتجاهاً جديداً في حكومة عماد الدين زنكي، حيث أدار ظهره لمشكلات الخلافة والسلطنة في بغداد، ثم مضى في بناء دولته الجديدة ومجابهة التحديات التي تحيط بها ومن أهمها خطر الإمارات الصليبية.

ومن الطبيعي أن ينتهي القائمون على الإصلاح والتجديد إلى التفكير في بناء «أمة إسلامية جديدة، بدل الاستمرار في ترميم «أمة» لفظت أنفاسها وأخذت تتحلّل أعضاؤها»، فكانت الأمة الجديدة هي الدولة التي بدأ عماد الدين في

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ١٩٧.

توطيد أركانها وتوسيع رقعتها بعد عودته من بغداد على أثر فتنة عام ٥٢١ هـ، ولذلك استحق أن تحمل الدولة الجديدة اسمه، فلما قضى شهيداً على أيدي بعض المتآمرين خلفه ابنه نور الدين الذي أعطى الدولة الجديدة طابعها الإسلامي المميز وهيأها لحمل رسالتها كاملة.

ومنذ أيام نور الدين أصبحت دولة آل زنكي هذه كياناً التف حوله أصحاب الاتجاهات التجديدية وتلامذة المدارس الإصلاحية، وجعلوا منها دار هجرة تداعوا إليها من جميع الأقطار وفتحوا أبوابها لكل مخلص راغب في العمل في سبيل الله مهما تباينت مذاهبهم وانتماءاتهم. ثم وزعوا الأدوار على الأشخاص والجماعات الذين قاموا بمهمة التنفيذ في حدود المفاهيم الإدارية التي كانت سائدة في ذلك العصر.

والمصادر الإسلامية التي أرّخت للأحداث لا تورد تفاصيل الخطة التي سارت عليها الدولة الفتية. ذلك أن منهج المؤرخين الإسلاميين القدامى ينسب الأحداث للأشخاص الذين يتصدّرون القيادات السياسية والعسكرية، ويهمل أثر القوى والعوامل الأخرى، ويعالج الأحداث باعتبارها منجزات فردية لا أثر للعمل الجماعي فيها ولا ترابط بين مسلسل الوقائع. غير أن سير الأحداث منذ الأيام المبكرة لهذه الدولة والاستراتيجية التي برزت أثناء قيادة نور الدين تبرز أثر التخطيط والتعاون الجماعي وترابط الوقائع والأحداث. فقد كان وزير عماد الدين زنكي في الموصل هو مروان بن علي بن سلامة بن مروان الطنزي نسبة إلى «ظنزة» من ديار بكر. وكان مروان هذا قد ورد بغداد وتفقّه على الغزالي والشاشي، ثم عاد إلى بلده ليدبر أمور الوزارة حتى وفاته عما ٥٤٠ هـ[1].

ولقد تميزت سياسة الدولة الجديدة ــ خلال فترة نور الدين ــ بأمور ستة هي:

الأول: إعداد الشعب إعداداً إسلامياً وتطهير الحياة الدينية والثقافية من

---

(١) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٢٩٥.
وله ترجمة في: الأنساب، خريدة العصر، وفي ــ معجم البلدان، ج ٣، ص ٥٥٢.

التيارات الفكرية المنحرفة كالباطنية وآثار الفلسفة اليونانية، والممارسات الفاطمية للعبادات والشعائر.

والثاني: صبغ الإدارة بالصبغة الإسلامية وشيوع العدل والتكافل الاجتماعي.

والثالث: نبذ الخصومات المذهبية وتعبئة القوى الإسلامية وتنسيق جهودها ضمن منهاج عمل موحد وقيادة متكاملة متعاونة.

والرابع: ازدهار الحياة الاقتصادية وإقامة المنشآت والمرافق العامة.

والخامس: بناء القوة العسكرية والعناية بالصناعات الحربية.

والسادس: القضاء على الدويلات المتناثرة في بلاد الشام وتحقيق الوحدة الإسلامية بين الشام ومصر والجزيرة العربية.

وإذا كانت مقتضيات البحث والكتابة تقتضي استعراض هذه الجوانب، فإنه لا بد من الإشارة إلى أنها كانت أجزاءاً في خطة شاملة متكاملة، وأنها كانت تنمو وتتسع دوائرها باتساع الرقعة الجغرافية للدولة الجديدة وبامتداد عمرها الزمني. وفي الفصول التالية تفصيل لهذه الجوانب التي تضمنتها الاستراتيجية المذكورة.

الفصل الخامس عشر

إعداد الشعب إعداداً إسلامياً وتكامل الجهود التربوية

اعتبرت الدولة الجديدة الإنسان المسلم هو الدعامة الرئيسية التي يقوم عليها بناء الأمة المسلمة. ومن أجل ذلك تبنّت خطة شاملة لإعداد الشعب إعداداً إسلامياً. وفي هذه الخطة، تكاملت المؤسسات والهيئات فاشتملت على التعليم الذي ركّز بالدرجة الأولى على الأجيال الناشئة. كما اشتملت على التوجيه والإرشاد الذي استهدف توجيه جماهير العامة، واشتملت على الإعداد العسكري الذي استهدف تعبئة قوى الأمة تعبئة عامة لمواجهة الأخطار والتحديات القائمة. أما تفاصيل الخطة المشار إليها فكانت كما يلي:

١ ـ دور التعليم ومؤسساته:

عمدت الدولة إلى بناء المدارس ودور القرآن ودور الحديث. واستقدمت مشاهير العلماء وخاصة أولئك الذين تخرجوا من مدارس الإصلاح كالغزالية والقادرية والعدوية والحرانية والسهروردية، ولم يكن التعليم لدى الدولة الجديدة مجرد نشاط أكاديمي يستهدف توفير الموظفين والمهنيين، وإنما كان بالدرجة الأولى نشاطاً عقائدياً استهدف إعادة صياغة الجماهير المسلمة بما يتفق وأهداف الإسلام والحاجات القائمة. وكانت مؤسسات هذا التعليم تنقسم إلى قسمين:

الأول: المدارس ودور القرآن والحديث؛ ووظيفتها الرئيسية إخراج جيل جديد من الناشئة الذين تصفو عقيدتهم وتعلو مقدراتهم العقلية والنفسية إلى المرتبة التي يجب أن يحتلها المسلم.

والقسم الثاني: هو المساجد حيث أُقيم في مدينة دمشق وحدها ما يزيد

على مائة مسجد، وهذه ـ بالإضافة إلى جانب العبادة والصلاة ـ كانت مراكز تعليمية ركزت على بث الروح الإسلامية من جديد، وركزت على تجفيف التعاليم والمذاهب الإسماعيلية والفلسفية التي تركت آثاراً عميقة في عقائد السكان وعاداتهم ومواقفهم السياسية والاجتماعية والتي من أجلها وصفهم ابن جبير بأنهم لا إسلام لهم وأنهم أهل أهواء وبدع إلا من رحم الله.

ولقد بلغ هذا الاهتمام بالتعليم أوجَهُ زمن نور الدين زنكي. وتشير المصادر أنه بدأ هذه السياسة منذ سنوات حكمه الأولى. من ذلك ما يذكره ابن قاضي شهبة بقوله:

«في عام ٥٤٣، أبطل نور الدين بحلب الأذان بحي على خير العمل والتظاهر بسب الصحابة. وأنكر ذلك إنكاراً شديداً. وساعده في ذلك جماعة من أهل السنة والجماعة. وعظم ذلك على الطائفة الإسماعيلية وأهل التشيع، وضاقت له صدورهم وهاجوا وماجوا ثم سكتوا وأحجموا للخوف من السطوة النورية المشهورة والهيبة المحذورة»[١].

وجرياً على عادة المؤرخين القدامى، يصف أبو شامة هذا النشاط التعليمي وكأنه جهد فردي قام به نور الدين وحده. فيذكر أنه استقدم الفقيه الشافعي قطب الدين النيسابوري من خراسان وبالغ في إكرامه. وأنه استقدم من بغداد ابن الشيخ أبي النجيب الأكبر، ووفد إليه من أصبهان الفقيه شرف الدين عبد المؤمن بن شوردة. ويضيف أبو شامة أن نور الدين أوجز هذه السياسة التعليمية بقوله:

«ما أردنا ببناء المدارس إلا نشر العلم ودحض البدع من هذه البلدة وإظهار الدين».

غير أن الصفة الجماعية للنشاط التعليمي الذي رافق الدولة الزنكية، تبدو واضحة من تباري الوزراء والقادة والأغنياء والرجال والنساء في إنفاق أموالهم

---

(١) بدر الدين بن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية في السيرة النورية**، تحقيق الدكتور محمود زايد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧١) ص ١٣٠.

في بناء المدارس والمؤسسات التعليمية وتوفير الفرصة لجميع أفراد الأمة لدخولها والاستفادة منها.

٢ ـ التوجيه والإرشاد الجماهيري:

ولقد استهدف هذا التوجيه جماهير المسلمين من العمال والمزارعين والتجار. وهو يُقابل ما يُسمى في عصرنا الحاضر «تعليم الكبار» ولكنه يختلف عنه في مناهجه، فهو لا يقتصر على محاربة الأمية وإنما يستهدف الأخلاق والقيم والعقيدة كذلك. ولقد تخصص في هذا الميدان من التربية شيوخ التصوف بعد أن جرى إصلاح التصوف على يد الشيخ عبد القادر وأصحابه من الشيوخ المعاصرين. ويلاحظ أن حركة إصلاح التصوف ـ كما مر ـ وتنقيته مما علق به وإخراجه من عزلته للمشاركة في مواجهات المشكلات والأخطار تزامنت مع ما قام به نور الدين من العناية بإقامة الأربطة وبناء الزوايا واحترام شيوخ التصوف واستقدامهم. ولقد قامت هذه المؤسسات بدورها إلى جانب المدارس التعليمية، وأدّت واجبها في تهذيب الجماهير المسلمة فيما يتفق وخطة الدولة النورية.

وتكاملت هذه الميادين التربوية برجالها ومؤسساتها وبرامجها. ولقد أورد أبو شامة وسبط ابن الجوزي صورة واضحة لهذا التكامل والتعاون. فكان هناك مجلس عام للقيادات التعليمية والتربوية، يحضره كبار الفقهاء وشيوخ التصوف والقادة العسكريون، وفي هذا المجلس كانت تُناقش كافة الموضوعات بروحٍ علمية متسامية دون أن تلوثها الحساسيات المذهبية أو التعصب للمذهب أو الجماعة، وكان نور الدين نفسه يحضر هذه المجالس ويجلس أمام العلماء والشيوخ كما يجلس الأفراد العاديون[1]. وبسبب هذا التكامل والوفاق تداعى العلماء والشيوخ والمريدون إلى الهجرة إلى الدولة الجديدة حتىء تجاوز عددهم الآلاف، وأخذ كل منهم مكانه في ميادين التربية والتوجيه. ولقد أورد النعيمي أسماء الآلاف من المدارس ودور القرآن والحديث والأربطة والزوايا التي تظافرت فيها الجهود المذكورة.

---

(١) أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ص ٦، سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨.

استمر هذه النشاط التعليمي والتربوي يجري بإشراف الدولة الزنكية حتى بدّل البنية القديمة لبلاد الشام وللجيل الذي نشأ فيها، وأحل محل ذلك كله طابعاً إسلامياً تجلّت خلاله الروح الإسلامية لدى هيئات المجتمع وأفراده، ووجّهت نشاطاتهم في جميع ميادين الحياة القائمة. ومرة أخرى ينسب أبو شامة هذا التغيير إلى «فرد واحد» هو نور الدين، وينسى «القوم» الذين كان نور الدين بعض أفراد القيادة التي أفرزوها فيقول:

«وعلى الحقيقة فهو الذي جدد للملوك اتّباع سنّة العدل والإنصاف وترك المحرمات من المأكل والمشرب والملبس وغير ذلك. فإنهم كانوا قبل ذلك كالجاهلية همةُ أحدهم بطنه وفرجه لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً، حتى جاء الله بدولته فوقف مع أوامر الشرع ونواهيه، وألزم أتباعه وذويه، فاقتدى به غيره منهم واستحيوا أن يظهر عنهم ما كانوا يفعلونه»[1].

ولقد ترتّب على هذه الجهود التربوية والتعليمية لتغيير «ما بأنفس القوم» من أفكار وتصورات وقيم واتجاهات أن برز جيل مسلم يختلف عن الأجيال السابقة التي نعتها ابن جبير بالأهواء والبدع. ووصفها أبو شامة بأن همة أحدهم لم تكن تتعدّى فرجه أو بطنه.

---

(١) أبو شامة، المصدر نفسه، ص ٦.

الفصل السادس عشر

صبغ الإدارة بالصبغة الإسلامية وتكامل القيادات السياسية والفكرية

يكشف البحث في سمات الدولة الزنكية ـ الأيوبية، وفي المصادر التي أمدّتها بالقيادات والإدارات، أن أغلبية عناصر هذه القيادات والإدارات تخرّجت من مدارس الإصلاح التي مر ذكرها مع شيء من التوزيع والتخصّص العام. إذ يُلاحظ أن غالب القيادات الإدارية قد تخرّجت من مدارس حرّان ودمشق التي مثّلتها كمدرسة حياة بن قيس الحراني، والمدرسة البيانية. أما القيادات السياسية والعسكرية فقد تخرج غالبها من منطقة الموصل وجبل هكار، حيث المدرسة العدوية التي أسسها الشيخ عدي بن مسافر وفروعها. أما القيادات العلمية فقد كان أكثرها من مدارس الشرق كالمدرسة القادرية والمدرسة السهروردية وفروعهما.

وبسبب هذه الأصول للقيادآت المذكورة جاءت الصفات العامة للدولة الجديدة وهي:

١ ـ الصبغة الإسلامية للقيادات السياسية والإدارية والعسكرية:

تميّزت القيادات السياسية والإدارية والعسكرية بالتزامها العقائدي في جميع نشاطاتها وممارساتها. والسبب في ذلك يعود إلى تربيتها الإسلامية، فقد كان نور الدين زنكي تقياً ورِعاً حتى عدّه المؤرخون سادس الخلفاء الراشدين وأنه لم يأت مثله بعد عمر بن عبد العزيز وكان يُحافظ على صلاة الجماعة ويُكثر الصلاة في الليل من وقت السحر إلى أن يركب. وكان محدثاً سمع الحديث وأسمعه

وجمعه[1]. وكان حنفي المذهب عارفاً بمذهب أبي حنيفة ولكن دون تعصّب على أحد، فالمذاهب عنده سواء ولا تعدو عن كونها مدارس في الفقه[2].

وكذلك كان رجال نور الدين ومعاونوه وقادة الجيش على المستوى نفسه من العلم والأخلاق. ومن أمثلة ذلك وزيره أبو الفضل محمد بن عبد الله بن القاسم الشهرزوري، الذي قدم من بغداد إلى دمشق فقد كان فقيهاً أصولياً شغل مناصب مختلفة كالسفارة والوزارة وناظر الأوقاف وناظر المالية والقضاء، واستمر على ذلك حتى قيادة صلاح الدين[3].

ومنهم عبد الله بن محمد بن أبي عصرون الذي شغل منصب قاضي قضاة دمشق وناظراً للأوقاف[4].

وكذلك كان صلاح الدين فقيهاً درس الفقه الشافعي وسمع الحديث من أبي طاهر السلفي وغيره. كذلك روى الحديث عنه أناسٌ مثال يونس بن محمد الفارقي والعماد الكاتب وغيرهما. ويُقال أنه كان يحفظ «القرآن» و «التنبيه» في الفقه، و «الحماسة» في الشعر[5].

ومثله وزيره الشهير وكاتبه ومستشاره القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي الذي قال صلاح الدين عنه: لم أفتح البلاد بسيفي وإنما برأي القاضي الفاضل. ولقد كان القاضي الفاضل يجمع إلى حنكته السياسية ورعاً فائقاً، فكان كثير الصيام والصلاة وقراءة القرآن. وكان متواضعاً يكثر عيادة المرضى والإحسان للفقراء[6].

---

(١) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٥٦.
— ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢٧٨ — ٢٨١.
(٢) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٥٦.
(٣) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٦، ص ١١٨، ج ٤، ص ٧٤.
(٤) **المصدر نفسه**، ج ٤، ص ٢٣٧.
(٥) **المصدر نفسه**، ج ٧، ص ٣٤.
(٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٣، ص ٢٤.

وكذلك كان الأمير ضياء الدين عيسى بن محمد الهكاري (نسبة إلى منطقة جبال هكار حيث ازدهرت مدرسة عدي بن مسافر التي مر ذكرها) أكبر أمراء الجيش زمن صلاح الدين فقيهاً تفقّه على الإمام أبي القاسم بن البزري بالجزيرة، ثم انتقل إلى حلب وسمع من الحافظ أبي طاهر السلفي؛ والحافظ ابن عساكر. وكان في بداية أمره أحد مساعدي أسد الدين شيركوه، وإمام الصلاة في الجيش وأسهم معه في فتح مصر وإسناد السلطة إلى صلاح الدين بعد عمه أسد الدين. وكان يتمتع بشجاعة فائقة وحنكة عسكرية. ولذلك ترفّع حتى صار أكبر أمراء جيش صلاح الدين، ولقد استمر في عمله حتى توفي عام ٥٨٥هـ في مخيمه خلال حصار عكا[١].

وكذلك كان الأمير بهاء الدين قراقوش عالماً فقيهاً، إلا أنه كرّس نفسه للخدمة الإدارية والعسكرية. فقد كان والي صلاح الدين على عكا. ومن طريف الحوادث التي مرت معه في صراعه مع الصليبيين أنه في أول شعبان عام ٥٨٦هـ كتب إلى السلطان صلاح الدين يُعلمه أنه لم يبق من الأقوات في المدينة بعد ليلة النصف الأول من شعبان. فلما وصل الكتاب إلى صلاح الدين أخفاه لئلا يشيع الأمر ويستغل الفرنجة الفرصة فيهاجمون المدينة. ثم جهز ثلاثة مراكب من بيروت بزي الفرنج حتى أنهم حَلَقوا وشدّوا الزنانير واستصحبوا شيئاً من الخنازير. فلما مروا على مراكب الفرنج اعتقدوا أنهم منهم ولم يعترضوا سبيلهم[٢].

وكان قراقوش من أروع القادة وأشجعهم. ولقد وقع مرة في الأسر فافتديَ بعشرة آلاف دينار وفرح به صلاح الدين فرحاً شديداً. ومن مآثره بناء سور القاهرة وقلعة الجبل فيها. ويبدو أن سياسته في القاهرة كانت حكيمة وحازمة في إزالة آثار الفاطميين وتضييق الخناق على بقاياهم. لذلك لم يجدوا سبيلاً

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ١٢، ص ٤٢.
السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٩٠.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

لمحاربته إلاّ بالإشاعات وتشويه السمعة، حيث وضعوا عنه كتاباً أسموه «كتاب الفاشوش في أحكام قراقوش»[1] وهي الإشاعات التي يرددها معاصرونا بغباء!!.

ولم تكن هذه الشخصيات التي ذكرناها إلا نماذج لرجال الإدارة والحكم زمن كل من نور الدين وصلاح الدين. فقد أظهر هذا الرعيل من صنوف المهارات في التخطيط والتنفيذ وحشد مقدرات الأمة وتنظيمها ما هيأها لمجابهة التحديات في الداخل والخارج. من أمثلة هذه المهارات والمزايا ما يلي:

المزية الأولى: تكامل القيادات الفكرية والسياسية؛ فقد أدركتْ هذه القيادات خطورة الارتجال أو انفراد فريق من القيادات دون الآخر، واعتمدت في القرارات التي تتخذها على آراء العلماء والمختصين. فكان لدى نور الدين مجلس دوري يلتقي فيه القادة والعسكريون مع العلماء المختصين حيث يحتل العلماء المختصون المنزلة الأولى فيه[2]. ولقد حاول بعض قادة الجيش النيل من هذه المكانة، فصاروا يغتابون العلماء في مجلس نور الدين. وفي يوم حاول أحد القادة النيل من الفقيه قطب الدين النيسابوري فقال له نور الدين:

«يا هذا، إنْ صحَّ ما تقوله فله حسنة تغفر له كل زلة تذكرها وهي العلم والدين. أما أنت وأصحابك ففيكم أضعاف ما ذكرت. وليست لكم حسنة تغفرها. ولو عقلت لشغلك عيبك عن غيرك. وأنا أحتمل سيئاتكم مع عدم حسناتكم، أفلا احتمل سيئة هذا ــ إن صحّت ــ مع وجود حسنته علي؟ إنني والله لا أصدقك فيما تقول، وإن عدت ذكرته أو غيره بسوء لأؤدبنّك»[3].

والمزية الثانية: اعتماد الشورى وعدم الانفراد باتخاذ القرارات. فلقد تميزت إدارة نور الدين بالشورى وتبادل الآراء في كل أمور الدولة. فكان له مجلس فقهاء يتألف من ممثلي سائر المذاهب والصوفية يبحث في أمور الإدارة والميزانية. فإذا بحث أمراً يخص الأمة جميعها أو كان ذا علاقة بالأموال

---

(١) **المصدر نفسه**، ج ١٣، ص ٣١.
(٢) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٣٨.
(٣) د. حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، ص ٣٩٩.

المرصودة لصالح المسلمين جمع أعضاء هذا المجلس وشاورهم فيه، وسأل كل عضو ما عنده من الفقه، ولا يتعدى الرأي الذي يُتفق عليه. من ذلك ما حدث في قلعة دمشق في ١٩ صفر عام ٥٥٤هـ/ ١١ يوليو سنة ١١٤٩م، حين عقد نور الدين مجلساً دعا إليه القضاة وكبار رجال الدولة ونفراً من الأعيان وشهود العدالة للنظر في الأوقاف المرصدة للجامع الأموي. وكان شيوخ الجامع فيما مضى قد أدخلوا في أوقاف الجامع عقارات وأعياناً أخرى داخلة في المنافع العامة فأحب نور الدين أن يفصل هذه عن تلك ليستخدم أموال المنافع العامة في التحصينات العسكرية في الثغور وبناء سور دمشق لصيانة المسلمين وأموالهم، لأن هذا من «أهم المصالح» عند نور الدين. ولقد تناقش الحاضرون في الموضوع بأسلوب حر طليق وأقرّ المجلس رأياً لا يتفق مع ما أراده نور الدين. إذ لم يأذنوا له بصرف «فواضل الأوقاف في عمارة الأسوار وعمل الخندق للمصلحة المتوجهة على المسلمين». وأجازوا له أن يأخذ قرضاً من هذه الفواضل يستخدمه في تلك المصلحة على أن يرده من بيت المال. ومع شدة حاجة نور الدين إلى المال لمطالب الحرب وأعمال الدفاع في ذلك الوقت فإنه قبل رأي المجلس بنفس راضية، ولم يمس أوقاف الجامع الكثيرة احتراماً للرأي وتكريماً للدين ورجاله[١].

والمزية الثالثة: هي غلبة المصلحة العامة على الانفعالات والمصالح الشخصية في معالجة المشكلات التي قد تثور بين الأقران. فلقد كان من الطبيعي أن تقوم مشكلات وخلافات بين نور الدين ــ مثلاً ــ ووزرائه وقادته، لكنهم كانوا يعالجون هذه المشكلات بأسلوب لم يخرج يوماً عن حدود المصلحة العامة وما تقتضيه وحدة الكلمة وتغليب الأخلاق الإسلامية.

والمزية الرابعة: هي التفاني في أداء الواجب بتعاون وتآخٍ. ويقدم لنا

---

(١) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٣٧ ــ ٥١، ٥٣.
ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٢٧٨ ــ ٢٨١.
حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، ص ٤٠٤ ــ ٤٠٥.

الموفق عبد اللطيف ـ أحد المعاصرين ـ وصفاً لما رآه من ذلك الرعيل فيقول: «رأيت صلاح الدين على القدس، فرأيت ملكاً عظيماً يملأ القلوب روعة والعيون محبة. قريباً وبعيداً، سهلاً ومحبباً، وأصحابه يتشبهون به ويتسابقون إلى المعروف كما قال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾ [الأعراف: ٤٣]. وأول ليلة حضرته وجدتُ مجلساً حفلاً بأهل العلم يتذاكرون في أصناف العلوم، وهو يحسن الاستماع في المشاركة. ويأخذ في كيفية بناء الأسوار وحفر الخنادق ويتفقه في ذلك. وكان مهتماً في بناء سور القدس وحفر خندقه ويتولى ذلك بنفسه، وينقل الحجارة على عاتقه، ويتأسى به جميع الأغنياء والفقراء. فيركب لذلك قبل طلوع الشمس إلى وقت الظهيرة. ويأتي داره فيمد السماط ثم يستريح، ويركب العصر ويرجع في ضوء المشاعل، ويصرف أكثر الليل في تدبير ما يعمله نهاراً»(١).

ومن طريف ما لاحظه الدكتور حسين مؤنس عند هذا الرعيل من القادة والإداريين والعلماء قوله: إن تعلقهم بالدين جعلهم يتخيرون أسماءهم على نحو يتفق مع هذه النزعة. فبينما كان البويهيون ينسبون أنفسهم للدولة فيقولون: عضد الدولة، وبهاء الدولة، وصمصام الدولة، كان قادة هذه الدولة وأعوانهم والعاملون معهم يختارون عماد الدين، وسيف الدين، ونور الدين، وصلاح الدين، وأسد الدين، ونجم الدين، وزين الدين وهكذا(٢).

وثمة ملاحظة أخرى وهي أن تعلق هذا الجيل بالدين جعلهم يحرصون على الجهاد والاستشهاد، فإذا لم يكتب لهم الاستشهاد أوصوا بدفنهم في مدافن المدينة المنورة كما فعل الوزير جمال الدين الموصلي، وأسد الدين شيركوه، وأخوه نجم الدين والد صلاح الدين(٣).

٢ ـ الزهد والتعفف وبذل المال في الصالح العام:

تجلّت آثار التربية الإسلامية في مواقف رجال الدولة والإدارة والجيش من

---

(١) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٣٤٧.

(٢) الدكتور حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، ص ٤٠٧.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢٧٢.

الثروات والسياسة الاقتصادية، فقد زهدوا بالمكاسب وعزفوا عن الاحتكار والترف. وحذا حذوهم الأغنياء في المدن والقرى. فقد كان نور الدين زنكي مقتصداً في الإنفاق على نفسه وعلى أسرته حتى قيل: إن أدنى الفقراء في زمانه كان أعلى نفقة من نور الدين. وكان لا يكنز ولا يستأثر الدنيا، ولم يكن له بيت يسكنه وإنما كان مقامه في قلعة البلد الذي يحل فيه(١). وكانت نفقته في الشهر مئة وخمسين درهماً يأخذها من دكاكين كانت له في مدينة حمص حيث اشتراها من حصته من الغنائم. ولقد شكت له زوجته يوماً قلة نفقتها وأرسلت له أخاها في الرضاع تطلب زيادةً فقال: من أين أعطيها ما يكفيها؟ والله لا أخوض في نار جهنم في هواها. إن كانت تظن أن الذي بيدي من الأموال هي لي فبئس الظن! إنما هي أموال المسلمين مرصدة لمصالحهم وأنا خازنها فلا أخونهم فيها! ثم قال: لي بمدينة حمص ثلاثة دكاكين اشتريتها من الغنائم فقد وهبتها إياها فلتأخذها. وكان نور الدين صاحب مهنة يخيط الكوافي ويعمل سكاكر للأبواب ويعطيها لبعض العجائز فتبيعها ولا يدري به أحد(٢). ومع ذلك فقد شهدت البلاد في زمانه تقدماً وانتعاشاً اقتصادياً لم تشهده من قبل ــ كما سنرى ذلك في مكانه ــ.

وكانت أمانة نور الدين وزهده مثالاً وقدوة لمن حوله من الوزراء وقادة الجيش. من ذلك أسد الدين شيركوه أكبر قادته العسكريين، فقد كان يملك أراض واسعة أنفق مواردها في بناء المدارس التي تنشر الفكر الإسلامي بدل الباطني(٣). وحين مات لم يخلف إلا دنانير قليلة(٤).

وكذلك فعل وزير نور الدين أبو الفضل محمد بن عبد الله الشهرزوري الذي أوقف أوقافاً كثيرة. منها مدرسة بالموصل ومدرسة نصيبين، ورباطاً في

---

(١) دكتور حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، ص ٣٦٩.

(٢) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٥٤ ــ ٥٨. نقلاً عن سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ص ٣١٣.

(٣) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٢٩٧.

(٤) دكتور حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، ص ٣٩١.

المدينة المنورة، وأوقف أوقافاً في قرية «الهامة» على المقادسة الذين نزحوا من وجه الاحتلال الصليبي. وكان كثير التبرع والهبات ولا تقل هبته في المرة الواحدة عن ألف دينار فما فوقها[1].

كذلك فعل عبد الله بن عصرون حيث بنى مدرستين في دمشق وحلب[2]. وكذلك فعل نجم الدين يوسف أيوب والد صلاح الدين حيث بنى خانقاه في مصر ومسجداً وقناة خارج باب النصر في القاهرة. وفي دمشق بنى خانقاه تُعرف بالنجمية[3]. وكذلك فعل الأمير مجاهد الدين قيماز نائب قلعة الموصل حيث بنى جامعاً كبيراً ورباطاً ومدرسة ومستشفى متجاورات بظاهر الموصل، وعدة مدارس وخوانقات وجوامع في نواحي متفرقة[4].

ولم يقل عهد صلاح الدين عن هذا المستوى من الزهد في المال والبذل في سبيل الصالح العام. فقد مات صلاح الدين ولم تجب عليه الزكاة قط لأن الصدقة استنفذت أمواله كلها[5]. فلم يترك داراً ولا عقاراً ولا مزرعة ولا شيئاً من الأملاك إلا ديناراً واحداً وفرسه وسلاحه وخيمته. وكان متقللاً في ملبسه ومأكله ومركبه[6] جواداً في مصالح المسلمين، تبرّع في حصار عكا باثني عشر ألف فرس للمجاهدين[7].

كذلك فعل رجال صلاح الدين وقادة جيشه. فلقد كان وزيره القاضي الفاضل مع كثرة أمواله كثير الصدقات والصلات. وكانت له أراض واسعة في مصر يؤجرها بمبالغ كثيرة. فلما بدأت حركة الجهاد ضد الصليبيين أوقف هذه الأراضي على تخليص أسرى المسلمين وقال: «اللهم إنك تعلم أن هذا الربع

(١) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٦، ص ١١٧ ــ ١١٩.
(٢) **المصدر نفسه**، ج ٧، ص ١٣٣، ج ٤، ص ٢٣٧.
(٣) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٧٧٢.
(٤) **المصدر نفسه**، ص ٢٩٦.
(٥) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٦، ص ٩.
(٦) ابن شداد، **السيرة اليوسفية**، ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٤.
(٧) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٦، ص ٨.

ليس شيء أحب إلي منه. اللهم اشهد أني وقفتهُ على فكاك الأسرى». هذا في الوقت الذي كان لباسه لا يساوي دينارين[1].

وكذلك فعل الأمير لؤلؤ أمير الأسطول عند صلاح الدين. فقد كان «مع كثرة جهاده، دار الصدقات، كثير النفقات في كل يوم». فعندما وقع الغلاء في مصر كان يتصدق كل يوم باثني عشر ألف رغيف لاثني عشر ألف نفس[2].

وعلى هذا المنهاج سار بقية رجال الحكم والإدارة، وحذت حذوهم نساؤهم. من ذلك ما فعلته الست خاتون عصمت الدين زوجة نور الدين حيث أوقفت «الخاتونية» بمحلة حجر الذهب وخانقات خاتون باب النصر، وأوقافاً كثيرة أخرى. ومثلها الست زمرد خاتون بنت جاولي[3].

وسوف يأتي تفصيل دور المرأة المسلمة في فصل خاص.

ولقد وصف ابن جبير هذه المشاركة النسائية عندما زار دمشق فقال:

«ومن النساء الخواتين ذوات الأقدار من تأمر ببناء مسجد أو رباط أو مدرسة وتنفق فيها الأموال الواسعة وتعين لها من مالها الأوقاف.

ومن الأمراء من يفعل ذلك، لهم في هذه الطريقة المباركة مسارعة مشكورة عند الله عز وجل»[4].

وقد مدح ابن جبير هذه الروح الباذلة التي عمت الجميع فقال:

«ولو لم يكن بهذه الجهات المشرقية كلها إلاّ مبادرة أهلها لإكرام الغرباء وإيثار الفقراء، ولا سيما أهل باديتها. فإنك تجد من بدار بر الضيف عجباً، كفى بذلك شرف لها. وربما يعرض أحدهم كسرته على فقير فيتوقف عن قبولها.

---

(١) ابن كثير، **البداية**، ج ١٣، ص ٢٤. ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٤، ص ٣٢٦.

(٢) ابن كثير، **البداية**، ج ١٣، ص ٢٤.

(٣) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٣١٧، ٣١٨.

(٤) ابن جبير، **الرحلة**، (بيروت: دار صادر، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ص ٢٤٨.

فيبكي الرجل ويقول: لو علم الله في خيراً لأكل الفقير طعامي، لهم في ذلك سر شريف»[١].

٣ ـ توفر الأمن والعدل واحترام الحرمات العامة:

تواترت لدى المؤرخين المعاصرين أخبار الأمن والعدل واحترام الحرمات العامة كحرية الرأي والمحافظة على كرامة الفرد التي سادت في ذلك المجتمع، في الوقت الذي انتفت جميعها من الأقطار الإسلامية المجاورة. ولقد علق ابن الأثير على ذلك فقال: «قد طالعت تواريخ الملوك المتقدمين من قبل الإسلام، ومنه إلى يومنا هذا فلم أر فيه بعد الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز ملكاً أحسن سيرة من الملك العادل نور الدين، ولا أكثر تحرياً للعدل والإنصاف منه. قد قصر ليله ونهاره على عدل ينشره، وجهاد يتجهز له، ومظلمة يزيلها، وعبادة يقوم بها، وإحسان يوليه، وإنعام يسديه. فلو كان في أمة لافتخرت به، فكيف ببيت واحد!!»[٢].

وقال أيضاً:

«ومن عدله أنه لم يعاقب على المظنة والتهمة. بل يطلب الشهود على المتهم، فإن قامت عليه بينة شرعية عاقبه العقوبة الشرعية من غير تعد. فدفع الله تعالى بهذا الفعل عن الناس من الشر ما يوجد في غير ولايته من شدة السياسة والمبالغة في العقوبة والأخذ بالظنة. وأمنت البلاد مع سعتها، وقل المفسدون ببركة العدل واتباع الشريعة المطهرة»[٣].

ولشدة عناية نور الدين بالعدل اتخذ لنفسه مجلساً في المسجد المعلق الذي بالكشك ليصل إليه كل واحد من المسلمين وأهل الذمة[٤]. ثم طور هذه

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٥٨.

(٢) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٢٠، نقلاً عن: ابن الأثير، **التاريخ الباهر**، (القاهرة: ١٩٦٣)، تحقيق عبد القادر طليمات، ص ١٦٣.

(٣) ابن قاضي شهبة، المصدر نفسه. نقلاً عن ابن الأثير، **التاريخ الباهر**، ص ١٦٧.

(٤) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٢٨٠، ٢٨١، ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، =

العادة فابتنى داراً للعدل ــ وهو أول من فعل ذلك ــ وهي تشبه محكمة الاستئناف العليا. يُرفع إليها الأمور التي يعجز عنها القضاة العاديون، وقد تولاّها بنفسه. وعندما بنى دار العدل هذه ظنّ مساعدوه وولاته أنه فعل هذا ليرفع الناس مظالمهم إليه فحرصوا على العدل والاستقامة. ولقد عبّر عن هذا الشعور صراحة أسد الدين شيركوه. إذ عندما سمع ببناء دار العدل هذه جمع أصحابه وديوانه وقال لهم: «اعلموا أن نور الدين ما بنى هذه الدار إلا بسببي وحدي!... والله لئن حضرتُ إلى دار العدل بسبب واحد منكم لأصلبنّه! فامضوا إلى كل مكان بينكم وبينه منازعة في ملك فافصلوه وأرضوه بأي طريق أمكن. ولو أتى ذلك على جميع ما بيدي!!.

فقالوا له: إن الناس إذا علموا هذا اشتطوا في الطلب! فقال: خروج أملاكي عن يدي أسهل علي من أن يراني نور الدين بعين أني ظالم»[1].

وعلى هذه السيرة سار صلاح الدين. فكان يجلس للعدل كل يوم اثنين وخميس في مجلس عام يحضره الفقهاء، ويصل إليه الكبير والصغير والشيخ العجوز[2].

ولقد أشاد ابن جبير بآثار هذا العدل الذي رسّخ دعائمه كل من نور الدين وصلاح الدين في المجتمع الإسلامي في مصر والشام، وبما ترتب عليه من أمن واطمئنان.

وفي جميع هذه التشريعات والتطبيقات كان كلٌ من نور الدين وصلاح الدين حريصين على أن لا يُظلم أحدٌ من الرعية ولا يتعرض للأذى أو الضغط. كما حرصا على تنمية روح العزة والشعور بالكرامة لدى أبناء الأمة. ولذلك حدّ نور الدين من نفوذ الشرطة الذين اعتادوا استغلال نفوذهم والقسوة على الناس. ويصف ذلك ابن قاضي شهبة بقوله: «عزل الشِّحَن، وصرف عن الرعية بصرفهم

= ص ٢٣ ــ ٢٥.

(١) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ٢٣.

(٢) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٦، ص ١٠.

المحن»[1]. واعتمد بدل القسر على منطق الشرع والعقل. حيث يروي ابن قاضي شهبة قصة عن نور الدين يوضح المنهج الذي ارتضاه لنفسه وهو «العدل للحفاظ على كرامة الإنسان». يقول ابن قاضي شهبة:

«وحينما دخلت الموصل في طاعة نور الدين أمر ــ كمشتكين ــ شحنة الموصل (أي صاحب الشرطة) أن لا يأخذ الناس إلا بما يحدده الشرع من إثبات البينة وتوفر الشهود، وأن يستعمل العقوبة الشرعية، وأن يتوقف عن اللجوء إلى أساليب القسوة والتجسس على الناس، وأن لا يعمل القاضي والنواب كلهم شيئاً إلا بعد مراجعة الشيخ عمر الملاء. وكان هذا عالماً زاهداً لا يملك من الدنيا شيئاً. وكان يزوره جميع الملوك والعلماء والأعيان ويتبرّكون به».

ويضيف ابن قاضي شهبة أن بعض القادة والجنود ضاقوا بغل أيديهم وفقد نفوذهم فجاءوا:

«إلى ــ كمشتكين ــ وقالوا: قد كثر الدعار وأرباب الفساد، ولا ينجي من هذا شيء إلا بالقتل والصلب. فلو كتبت إلى نور الدين في ذلك. فقال: أنا لا أجسر على ذلك، ولكن قولوا للشيخ عمر. فحضروا عنده وذكروا له ذلك. فكتب إلى نور الدين وقال له: إن الدعار والمفسدين وقطاع الطرق قد كثروا ويحتاج إلى نوع سياسة. ومثل هذا لا يجيء إلا بقتل وصلب وضرب. وإذا أخذ مال إنسان في البرية من يجيء ليشهد له؟».

فلما وصل الكتاب إلى نورِ الدين قَلَبَه وكتب على ظهره: «إن الله تعالى خلق الخلق وهو أعلم بمصلحتهم، وإن مصلحتهم تحصل فيما شرعه على وجه الكمال. ولو علم أن على الشريعة زيادة في المصلحة لشرعه لنا. فما لنا حاجة إلى زيادة على ما شرعه الله تعالى. فمن زاد فقد زعم أن الشريعة ناقصة فهو يكملها بزيادته. وهذا من الجرأة على الله وعلى شرعه. والعقول المظلمة لا تهتدي فالله سبحانه يهدينا وإياك إلى الكتاب وإلى صراط مستقيم».

فجمع الشيخ عمر أهل الموصل وقرأ عليهم الكتاب وقال: «انظروا في

---

(١) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ٤٠.

كتاب الزاهد إلى الملك، وكتاب الملك إلى الزاهد»[1].

وإلى جانب ذلك، امتازت الأجواء العامة بحرية الرأي. فكان كل إنسان يقول رأيه دون خوف من التعرض للأذى أو الانتقاد حتى لو كان النقد موجهاً لنور الدين أو صلاح الدين نفسيهما بالرغم من استعمال البعض لأساليب قاسية محرجة. ولقد أورد المؤرخون الإسلاميون أمثلة عديدة لمواقف نور الدين التي تكشف عن أنه كان يتقبل النقد بصدر رحب مهما بلغت حدته، وينظر في كلام الناقدين فإذا رأى فيه ما ينفعُ سارع إلى الأخذ به. من ذلك أن الواعظ أبا عثمان المنتخب بن أبي محمد الواسطي كان من الصالحين الكبار ـ تناول موضوع الضرائب والمكوس في حضور نور الدين نفسه، فحذّره وخوّفه مما هو فيه، وأنشد أمامه هذه الأبيات:

مثل وقوفك أيها المغرور ... يوم القيامة والسماء تمور
إن قيل نور الدين رحت مسلماً ... فاحذر بأن تبقى ومالك نور
أنهيت عن شرب الخمور وأنت في ... كأس المظالم طائش مخمور
عطلت كاسات المدام تعففاً ... وعليك كاسات الحرام تدور
ماذا تقول إذا نقلت إلى البلى ... فرداً وجاءك منكر ونكير
ماذا تقول إذا وقفت بموقفٍ ... فرداً ذليلاً والحساب عسير
وتعلّقت فيك الخصوم وأنت في ... يوم الحساب مسلسل مجرور
وتفرّقت عنك الجنودُ وأنت في ... ضيق القبور موسد مقبور
ووددتَ أنك ما وليتَ ولاية ... يوماً ولا قال الأنام أمير
وبقيت بعد العزّ رهن حفيرة ... في عالم الموتى وأنت حقير
وحشرت عرياناً حزيناً باكياً ... قلقاً ومالك في الأنام مجير
أرضيت أن تحيا وقلبك دارس ... عافي الخارب وجسمك المعمور
أرضيتَ أن يحظى سواك بقربه ... أبداً وأنت معذّب مهجور
مهِّدْ لنفسك حجة تنجو بها ... يوم المعاد ويوم تبدو العور

(١) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ٢٥، ٢٦.

فلما سمع نور الدين هذه الأبيات بكى بكاءاً شديداً، وأمر بإلغاء المكوس والضرائب في سائر البلاد. وكتب إلى الناس ليسامحوه فيما سلف. وإنه صرف ذلك في قتال أعدائهم من الكفرة والذب عن بلادهم ونسائهم وأولادهم(١).

ومما يكمل جهود نور الدين في توفير النقد البنّاء وحرية الرأي هو منعه كل ما من شأنه أن ينمّي روح التزلف والنفاق للمسؤولين. فلقد منع خطباء المساجد الذين يُبالغون في الدعاء له ويصفونه بالعبارات الرنّانة التي تعوّدوا أن يتقربوا بها إلى قلوب السلاطين. فطلب إلى خالد ابن محمد بن نصر القيسراني أن يوقف ذلك وأن يكتب له صيغة دعاء بسيطة تطابق الواقع بأحواله وأفعاله. فكتب له الصيغة التالية:

«اللهم أصلح عبدك الفقير إلى رحمتك، الخاضع لهيبتك، المعتصم بقوتك، المجاهد في سبيلك، المرابط لأعداء دينك: أبا القاسم محمود ابن زنكي بن آق سنقر ناصر أمير المؤمنين».

فقرأ نور الدين نسخة الدعاء وعلّق عليها العبارة التالية: «مقصودي ألا يكذب على المنبر، أنا بخلاف كل ما يقال، أأفرح بما لا أعمل!؟ قلة عقل عظيم. الذي كتبتَ هو جيد. أكتب به نسخ حتى نسيره إلى جميع البلاد». ثم أضاف: «ثم يبدأون بالدعاء: اللهم أره الحق حقاً، اللهم أسعده، اللهم انصره، اللهم وفّقه... من هذا الجنس»(٢).

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢٨١، ٢٨٢.

(٢) دكتور حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، ص ٤٠٠، ٤٠١.

الفصل السابع عشر

التعاون بين مدارس الإصلاح والدولة الزنكية ـ الأيوبية

الإشارات والشواهد التي تدل على التعاون بين مدارس الإصلاح وبين الدولة الزنكية ـ الأيوبية صريحة ومتعددة. لكنها غير مفصّلة ولا مترابطة بسبب المنهج الذي اتّبعه المؤرخون الإسلاميون، في التركيز على الحوادث الآنية والشخصيات الفردية. أما مظاهر هذا التعاون فتتمثل فيما يلي:

١ ـ الإسهام في إعداد أبناء النازحين من مناطق الاحتلال الصليبي:

قامت المدرسة القادرية بدور هام في إعداد أبناء النازحين من مناطق الاحتلال الصليبي. فكانت تستقدمهم وتوفر لهم الإقامة والتعليم، ثم تعيدهم إلى مناطق الثغور والمرابطة. ولقد كان هؤلاء الطلاب يعرفون باسم «المقادسة» نسبة إلى مدينة القدس أو بيت المقدس. وكان من بين هؤلاء الطلاب بعضهم الذي اشتهر فيما بعد في ميدان الفقه والسياسة. ويمكن القول أن إرسال هذه البعوث الطلابية إلى بغداد كان سببه أمران: **الأول**: حاجة الدولة الزنكية إلى نمطٍ معينٍ من القيادات والموظفين والإداريين: **والثاني**: ما اشتهرت به مدرسة عبد القادر آنذاك من تجسيد لسياسات الإصلاح.

ولا بدّ أن إقرار إرسال هذه البعوث نتج عن دراسة ومشورة جماعية، استهدفت إعداد أبناء النازحين لقيادة حركة الجهاد بدل أن تأتي عليهم حياة التشرد والضياع، أو أن يجدوا طريقهم إلى المدارس العادية التي كانت تُعد الطلاب للوظائف والمصالح الشخصية. إذ يذكر سبط ابن الجوزي في كتابه «مرآة الزمان» أن والد موفق الدين بن قدامة حين نزح من بلاده إلى دمشق كان يقوم بنشاط دائب لحشد الطاقات في مواجهة الاحتلال الصليبي، وأن داره في

دمشق كانت ملتقى القيادات الفكرية والسياسية، وأن نور الدين زنكي نفسه كان يداوم على حضور هذه اللقاءات ويجلس كأحد الأفراد العاديين[1]. ولقد أرسل والد موفق الدين هذا ولده الموفق وبعض أقاربه للدراسة في المدرسة القادرية. والصورة التي قدّمها المؤرخون للموفق وقريبه تقدم مثلاً للنمط الذي كان يتخرج من المدرسة المذكورة. يقول سبط ابن الجوزي في تاريخه: «شاهدتُ من الشيخ أبي عمر وأخيه الموفق ونسيبه العماد ما نرويه عن الصحابة والأولياء والأفراد. فأنساني حالهم أهلي وأوطاني، ثم عدت إليهم على نية الإقامة عسى أن أكون معهم في دار المقامة».

ومما ذكره عن ابن قدامة:

«كان عزوفاً عن الدنيا وأهلها، هيّناً ليناً، متواضعاً محباً للمساكين، جواداً سخياً، من رآه كأنما رأى بعض الصحابة... كثير العبادة يقرأ كل يوم وليلة سبعاً من القرآن»[2].

٢ ـ هجرة العلماء والعمل في المدارس النورية والصلاحية:

تداعى العلماء وخريجو المدارس الإصلاحية من كل قطر للعمل في المدارس التي أنشأها نور الدين وصلاح الدين. من ذلك ما قام به خريجو المدرسة القادرية حيث كان على رأس المهاجرين إلى هناك موسى بن الشيخ عبد القادر الذي قدم إلى دمشق، واشتغل بالتدريس حتى وفاته عام ٦١٨ هـ/ ١٢٢١ م[3]. كذلك بنى نور الدين مدرسة في حرّان وأسلمها إلى أسعد بن المنجا بن بركات (المتوفى ٦٠٦ هـ/ ١٢٠٩ م) والذي درس على الشيخ عبد القادر ثم عاد إلى الشام، كذلك أسند نور الدين إليه التدريس في المدرسة

---

(١) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٣١٣، ٣١٤.

(٢) ابن قدامة، **المغني**، ج ١، «المقدمة» (بيروت: دار الكتاب العربي ١٣٩٢/١٩٧٢) ص ٢.

(٣) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج ٥، ص ١٩.

المسمارية[1]. وأسند إليه القضاء[2]. ولقد استمرت ذريته تتناوب التدريس في مدرسته فيما بعد[3].

كذلك بنى نور الدين مدرسة أخرى في حرّان، أسلمها إلى حامد بن محمود (المتوفى عام ٥٧٠ هـ/ ١١٧٤ م) الذي لازم الشيخ عبد القادر ودرس عليه «وكان نور الدين محمود يقبل عليه وله فيه حسن ظن»[4].

وفي زمن صلاح الدين عمل في التدريس موفّق الدين عبد الله بن ــ قدامة الذي مر ذكر ورعه وأخلاقه ــ وكان قد رحل إلى بغداد ــ كما مر ــ مع ابن عمه الحافظ عبد الغني، وتخرجا من المدرسة القادرية. ويبدو أن السنوات التي قضاها الموفق في بغداد تركت أثراً كبيراً في حياته فظل متعلقاً بها، وزارها مرات عديدة بعد تخرجه واشتهار أمره[5]. كما ظل متأثراً بالشيخ عبد القادر ينوِّه بفضائله ويروي كراماته[6]. ولقد أصبح الموفق هذا مستشاراً من مستشاري السلطان صلاح الدين، وصار علماً من أعلام الفقه الحنبلي، يحرص الكل على التفقه على يديه وعلى دراسة كتبه. كذلك هاجر نفرٌ من خريجي المدرسة السهروردية، من ذلك ما قام به ابن الشيخ أبي النجيب السهروردي مؤسس هذه المدرسة حيث هاجر ابن الشيخ هذا إلى دمشق وعمل فيها.

كذلك قدم الشيخ عبد الرحمن بن عثمان الصلاح، والد المحدِّث المشهور تقي الدين بن الصلاح الكردي الشهرزوري، وكان من مشايخ الأكراد المشار إليهم، تولى بحلب التدريس في المدرسة الأسدية المنسوبة إلى أسد الدين شيركوه عم صلاح الدين. وكان قد دخل بغداد ودرس فيها وظل في عمله حتى

---

(١) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٩.
(٢) الذهبي، **العبر**، ج ٥، ص ١٧.
(٣) النعيمي، **الدارس في أخبار المدراس**، ج ٢، ص ١١٥.
(٤) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ٧١، ص ٣٣٣.
(٥) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ١٣٤.
(٦) الذهبي، **العبر**، ج ٤، ص ١٧٦.

وفاته في حلب عام ٦١٨ هـ[(١)]. كذلك هاجر الفقيه المشهور قطب الدين النيسابوري الذي درس في نيسابور، ثم انتقل إلى بغداد ومنها إلى دمشق ليتولى التدريس في المدرستين اللتين بناهما نور الدين وأسد الدين شيركوه. وإلى جانب ذلك عمل سفيراً لهما إلى أن توفي في دمشق عام ٥٧٨ هـ[(٢)].

ومثله القاسم بن يحيى بن عبد الله الشهرزوري الذي درس في بغداد ثم هاجر إلى الشام، واتصل بالسلطان صلاح الدين وأرسله مراراً رسولاً إلى دار الخلافة، فارتفع شأنه وولي القضاء في الشام، ثم انتقل إلى قضاء الموصل وظلّ فيها حتى وفاة صلاح الدين حيث انتقل إلى حماة فأقام فيها حتى توفي عام ٥٩٩هـ[(٣)].

٣ ـ المشاركة في الجيش والجهاد العسكري:

وأبرز المدارس التي رفدت هذا الميدان هي المدرسة العدوية وفروعها، التي أسسها الشيخ عدي بن مسافر في جبال هكار. فقد شكل خريجو هذه المدارس من الأكراد الهكارية والروادية جمهرة أمراء الجيش وقادة الفتح وجنوده. ويأتي على رأس هذه الجماعات أسرة صلاح الدين الأيوبي وهي من الأكراد الروادية، وأصلهم من بلدة «دوين» من أعمال أذربيجان. والروادية قبيلة كبيرة. ولقد وُلد أيوب والد صلاح الدين في البلدة المذكورة ومنها خرج والده شاذي مع ولديه نجم الدين أيوب وأسد الدين شيركوه إلى بغداد، ومن هناك نزلوا تكريت حيث مات الوالد شاذي، وولد الحفيد صلاح الدين، ثم لم يلبث الأخوان أن رحلا والتحقا بخدمة عماد الدين زنكي[(٤)].

---

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٣، ص ٢٤٣، ٢٤٤.
(٢) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٢٩٧.
ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٣١٢.
ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٤، ص ٢٨٣.
(٣) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣.
(٤) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٧، ص ١٣٩ ــ ١٤٣.

أما الأكراد الهكارية فقد شكّلوا فيما بعد أمراء جيش صلاح الدين وقادته. ومن أشهرهم الأمير سيف الدين المشطوب الهكاري الذي لم يكن في أمراء الدولة أحد يضاهيه في المنزلة، وكانوا يسمونه الأمير الكبير، عيّنه صلاح الدين على عكا لما خاف عليها من الفرنج هو وبهاء الدين قراقوش. ولقد هاجمها الفرنج في زمنه وأعادوا احتلالها وأسروا الأمير سيف الدين نفسه. ولما خلص الأخير من الأسر ذهب وقابل صلاح الدين في القدس عام ٥٨٨هـ، ويقول ابن شداد: إنه دخل على السلطان بغتةً وعنده أخوه العادل، فنهض إليه واعتنقه وسرّ به سروراً عظيماً وأخلى المكان وتحدثّ معه طويلاً، ولكنه لم يلبث أن توفي بعد ثلاثة أشهر ودُفن في القدس عام ٥٨٨هـ. ولقد وصف القاضي الفاضل موته بأنه: «تهدم به بنيان قوم، والدهر قاض ما عليه لوم»[(١)].

كذلك ضياء الدين عيسى بن محمد الهكاري الفقيه المحقق الذي أصبح من كبار أمراء الدولة الصلاحية. واشتغل قبل ذلك مع أسد الدين شيركوه وصار إمامه في الصلاة وتوجّه معه إلى مصر. وكان من الأسباب المعينة على سلطنة صلاح الدين بعد عمه أسد الدين. وكان ذا شجاعة وشهامة، أُسر مرة فخُلِّص بستين ألف دينار، واستمر في الجهاد حتى توفي عام ٥٨٥هـ في مخيمه عند حصار عكا[(٢)].

٤ ــ المشاركة في ميادين السياسة:

اشتغل نفرٌ من تلاميذ المدرسة القادرية مع نور الدين ثم صلاح الدين في السياسة، ولعب بعضهم أدواراً في غاية الخطورة. ويُطالعنا من هؤلاء أسعد بن المنجا بن بركات ــ الذي مر ذكره ــ وإذا كنا لا نعرف طبيعة الدور الذي قام به، إلا أن إشارة ابن رجب تضيف إلى عمله في التدريس والقضاء أنه كان «له اتصال بالملوك وخدمة السلاطين»[(٣)].

---

(١) **المصدر نفسه**، ج ٧١، ص ١٨٢ ــ ١٨٣.

(٢) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ٢٥٥ ــ ٢٥٦.

(٣) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ٢، ص ٤٩.

كذلك علي بن برداون بن زيد الكندي الذي «حظي عند السلطان نور الدين»[1]. ويشابههما حامد بن محمود الحراني الذي صحب عبد القادر ودرس عليه، وعندما انتهى من الدراسة ذهب إلى دمشق حيث اتصل بنور الدين فولاّه التدريس والقضاء والمظالم في حران. ويذكر ابن رجب أنه «رحل إلى بغداد ونزل بمدرسة الشيخ عبد القادر، وجاء إلى دمشق في حوائج إلى نور الدين، ونزل عندنا في المدرسة وأضافه والدي»[2]. وتكاد معلوماتنا أوفر ما تكون عن زين الدين علي بن إبراهيم بن نجا الواعظ الأنصاري الدمشقي الذي وصف لقاءه بالشيخ عبد القادر فقال: «فاشتغلت عليه بالعلم، ففتح الله عز وجل علي في سنة بما لم يفتح على غيري في عشرين سنة وتكلمت ببغداد»[3].

ولقد قُدر لابن نجا هذا أن يكون من رجال صلاح الدين ومستشاريه، إذ يذكر التادفي أن «ابن نجا استأذن عبد القادر بعد أن أنهى دراسته بالسفر إلى مصر، فأذن له الشيخ وقال له: إنك تصل إلى دمشق تجد بها الغز متأهبين للدخول إلى مصر ليملكوها. فقل لهم: إنكم لن تنالوا ما تريدون من مصر هذه المرة: ألا ترجعون وتعودون مرة أخرى فتملكونها؟ قال: فلما قدمت دمشق وجدت الأمر كما قال لي رضي الله عنه. وقلت لهم ما قال لي فلم يقبلوا مني. ودخلت مصر فوجدت الخليفة ــ أي الخليفة الفاطمي ــ بها متأهباً للقائهم، فقلت له: لا بأس عليك إنهم سينقلبون خائبين وترجعون ظاهرين. فلما وصل الغز إلى مصر كُسروا، واتخذني الخليفة جليساً وأطلعني على أسراره. ثم جاء الغز في الثاني وملكوا مصر وأكرموني إكراماً عظيماً بالكلام الذي قلته»[4].

ولكن الأمر لم يكن بهذه البساطة التي يسوقها التادفي. فابن نجا الواعظ هو حنبلي قادري، وهل يتحالف حنبلي قادري مع شيعي فاطمي؟ وابن نجا

(١) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٣.

(٣) التادفي، **قلائد الجواهر**، ص ٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

دمشقي وُلد في دمشق عام ٥٠٨هـ/ ١١١٤م[١]، وقدومه للدراسة في المدرسة القادرية إنما كان ضمن خطة شملتْ أفواجاً غيره، والتفاؤه المشار إليه مع كل من «الغز» أي القيادة النورية ثم «الخليفة الفاطمي» لا يمكن أن يتم بهذه السذاجة. وهو في صلاته مع الفاطميين «يطّلع على أسرار الخليفة الفاطمي»، ودخوله إلى مصر كان بتوجيه الشيخ عبد القادر الذي ينسق مع الشيخ عثمان بن مرزوق القرشي قائد المعارضة السنية، وشيخ المدرسة الإصلاحية في مصر. وشخصية ابن نجا ودهاؤه اللذان استحق من أجلهما أن يُلقب بعمرو بن العاص وأن يصبح مستشاراً لصلاح الدين لا تتفق وصورة «الدرويش» التي يرسمها له التادفي. كل هذه الأمور تجعل الدور الذي لعبه ابن نجا في مصر دوراً خطيراً وهاماً في عملية زحف جيش نور الدين إلى مصر الذي انتهى بفتحها وتوحيدها مع الشام.

فلو تتبعنا مسيرة ابن نجا هذا بعد أن استأذن عبد القادر بالرحيل إلى مصر لوجدناه يتوجه إلى دمشق، ويستقر بها مدة ليست قصيرة حيث اشتغل بالوعظ والتدريس، ثم وفد إلى بغداد عام ٥٦٤هـ/ ١١٦٨ م، رسولاً لنور الدين حيث خلع عليه الخليفة. وبعد ذلك مباشرة يدخل مصر ويتصل بالخلافة الفاطمية وينال الحظوة عند خلفاء الفاطميين[٢]. ويذكر ابن رجب أن ابن نجا الواعظ زار الشيخ عثمان بن مرزوق القرشي المتحمس لعبد القادر وسأله عن إمكانية قدوم أسد الدين شيركوه إلى مصر. فكان جواب الشيخ هو المشورة بالانتظار مدة، وكل محاولة سريعة لا بد وأن تفشل «فجرى الأمر كما ذكر...»[٣]. ولعل الشيخ عثمان رأى أن يسبق غزو شيركوه لمصر مزيدٌ من تهيئة الأجواء العامة لاستقباله بما يشيعه الصوفيون والوعاظ عن الخير الذي سيصحب قدومه. وأما عن حظوة ابن نجا في بلاط الفاطميين فلعلها كانت خطة تستهدف الاطلاع على

---

(١) ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٣٦.

(٢) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ج ٨، ص ٥١٥.

ـ ابن رجب، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٤٣٧.

(٣) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٣٠٨.

مواطن الضعف والقوة عندهم، والتأثير في عملية التعبئة الإعلامية التي كان يقودها أمثال الشيخ عثمان بن مرزوق، لأن ابن نجا قد قام بنفس الدور الاستطلاعي في مناسبة تالية كما سنرى.

وعندما آل أمر مصر إلى صلاح الدين خصّ نفسه بابن نجا وجعله من مستشاريه. ويصور أبو شامة طبيعة العلاقات بين الاثنين فيقول: «وكان السلطان يستشيره ويروقه تدبيره ويميل إليه لقديم معرفته وكريم سجيته»[(١)].

ويُضيف ابن رجب أن صلاح الدين كان يُسمي ابن نجا عمرو بن العاص، ويعمل برأيه لسداد رأيه وسعة حيلته، وأن كثيراً من أرباب الدولة وأهل السنة في مصر كانوا لا يخرجون عما يراه لهم زين الدين ابن نجا، وأن الملك العزيز عثمان بن صلاح الدين قال له:

«إذا رأيت مصلحة في شيء فاكتب إليّ بها، فأنا ما أعمل إلا برأيك»[(٢)]. ويذكر سبط ابن الجوزي أن ابن نجا نشط في الوعظ والتحدث، وأن صلاح الدين وأولاده كانوا يحضرون مجلسه ويسمعون مواعظه، وكان له الجاه العظيم والحرمة الزائدة[(٣)].

وتبدو أهمية الدور الذي لعبه زين الدين بن نجا في كشفه لمؤامرة الفاطميين ضد صلاح الدين عام ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م. ففي السنة المذكورة اتفق جماعة من الفاطميين برئاسة عمارة اليمني على الإطاحة بصلاح الدين. واعتماداً على صداقة الفاطميين السابقة فقد وثق المتآمرون بابن نجا وأوقفوه على نواياهم وأشركوه في أمرهم. وكانت خطتهم تقضي باستدعاء الصليبيين ليهاجموا مصر من الشمال فينشغل صلاح الدين بمدافعتهم وبذلك يتيسر لعمارة وصحبه تنفيذ ما يريدون. غير أن ابن نجا أخبر صلاح الدين بنواياهم وصار ينقل إليه تحركاتهم

(١) أبو شامة، **الروضتين**، ج ٢، ص ٥٨.
(٢) ابن رجب، **الطبقات**، ج ١، ص ٤٣٧، ٤٣٨.
(٣) سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ص ٥١٥.

أولاً بأول إلى أن كشف أمرهم واعتقلهم صلاح الدين وأمر بصلبهم[١].

وفي روايته لقصة المؤامرة قدم الفتح بن علي البنداري تفاصيل مثيرة[٢]. فقد أضاف أن المتآمرين استهدفوا إرجاع الحكم الفاطمي وعيَّنوا خليفة من الفاطميين ووزيراً، وكتبوا إلى الصليبيين يستدعونهم لغزو مصر وذلك أثناء غياب صلاح الدين في الكرك. واتفقوا على إرسال خيرة جيش صلاح الدين إلى اليمن لتضعف مقاومته للصليبيين. وأدخلوا في الشورى معهم الواعظ زين الدين بن نجا الذي أظهر لهم أنه معهم ثم نقل أخبارهم إلى صلاح الدين، فأمره بالاستمرار معهم ونقل أخبارهم أولاً بأول. فجاء رسول الصليبيين إلى صلاح الدين بهدية ورسالة، ولكنه في الحقيقة جاء للاتصال بالمتآمرين والتنسيق معهم. ولما وصل جيش الصليبيين إلى الإسكندرية وجد أن المؤامرة قد انكشفت وأن الاستعدادات قد اتخذت لمواجهته، وجرت بينهم وبين حامية الإسكندرية حربٌ انتهت بهزيمة الصليبيين[٣].

وعندما خرج صلاح الدين لمحاربة الصليبيين في بلاد الشام كان يكاتب زين الدين بن نجا بوقائعه[٤]. من ذلك أنه عندما فتح قلعة حمص عام ٥٧٠هـ/ ١١٧٤م كتب إليه يصف القلعة برسالة مطوّلة[٥]. وعندما قر رأي صلاح الدين على الاستقرار في بلاد الشام كتب له ابن نجا عام ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م كتاباً يشوِّقه إلى مصر ونيلها وخيراتها ومساجدها ومشاهدها. ثم ذكر فضيلة مصر واستدل عليها بالآيات والأخبار والآداب والآثار. فردّ عليه صلاح الدين في رسالة ــ أوردها كل من سبط ابن الجوزي وأبو شامة ــ يخبره بأن سكنى الشام أفضل ومناخها أجود وأن الله أقسم بها في القرآن، ويعاتبه على عدم حنينه إلى وطنه

---

(١) أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج ١، ق ٢، ص ٥٦٠.

(٢) الفتح بن علي البنداري، **سنا البرق الشامي**، تحقيق الدكتور رمضان شتسن (بيروت: ١٩٧١)، ص ١٤٨.

(٣) عماد الدين الأصفهاني، **تاريخ دولة آل سلجوق**، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦.

(٤) أبو شامة، **كتاب الروضتين**، ج ٢، ص ٥٧ ــ ٥٨.

(٥) **المصدر نفسه**، ج ١، ق ٢، ص ٦١٢.

دمشق، ويدعوه للانتقال إليها إلى أن ختمها بقوله: «وزين الدين وفّقه الله قد تعرض للشام فلم يرض أن يكون المساوي حتى شرع في ذكر المساوي . ولعله يوجع إلى الحق ويعيد سعد أسعاده ورفاقه إلى الأوفق إن شاء الله»[1].

ومهما يكن الأمر، فقد استمر ابن نجا يعمل مع صلاح الدين حتى دخل معه بيت المقدس فاتحاً وألقى في المسجد الأقصى أول مجلس للوعظ ــ كما سنرى ــ ذلك ــ في مكانه.

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ق ٢، ص ٥٩.

الفصل الثامن عشر

ازدهار الحياة الاقتصادية وإقامة المنشآت والمرافق العامة

تبدَّل التصور الاقتصادي الذي يوجه طرق الكسب وطرق الإنفاق عند الجيل الجديد، وصارت المفاهيم الاقتصادية العامة تقوم على أساس الكسب المشروع والإنفاق المشروع. ونتيجة لذلك، شاع التفكير بالمصلحة العامة وأحسن الناس التعامل بمصادر الثروة، وأصبح دور القائمين على شؤون الاقتصاد من الموظفين والتجار والملاّك دور الأمناء الخازنين الذي يحرصون على جمع الأموال وإنفاقها حسب ما تمليه التوجيهات الإسلامية في هذا المجال. ونتيجة لشيوع هذا المفهوم جاءت التطبيقات الاقتصادية كما يلي:

١ ـ ازدهار الحياة الاقتصادية والعمل:

أولى كل من نور الدين وصلاح الدين عنايتهما للحياة الاقتصادية، وأزالا الضرائب والمكوس عن كافة البلاد. وكان لهذه السياسة أثرها في تشجيع النمو الاقتصادي وإقبال الناس على الإسهام في العمل والبناء.

لقد وصف الدكتور حسين مؤنس هذه الآثار الإيجابية وقارنها بالسياسات السلبية التي سُبقت خلال العهد الفاطمي فقال:

«التزم نور الدين أحكام الشريعة أيضاً فيما يتصل بجبي الضرائب. وكانت مقاديرها قد تزايدتْ مع الزمن حتى أن الفاطميين في مصر كانوا يأخذون على البضائع مكساً (أي ضرائب) يصل إلى خمسة وأربعين في المائة من قيمتها. وابتكر ظلمة الحكام منها أشياء بعد أشياء ناء الناس بثقلها، حتى استغنى الكثيرون من التجار عن المتاجرة، وأخفى الناس أموالهم وأصبحوا مع حكامهم

في بلاء شديد، وارتفعت نسبة الخراج الذي كان يجبى على الأرض حتى لم يبق للزراع ما يتقوّتون به. . . الحقيقة أن الجانب الأكبر من هذه الضرائب المستحدثة كان يتسرّب إلى أيدي الجباة والعمال والوزراء وحواشي القصور. . .

ألغى نور الدين هذه الضرائب التي لا يقرّها الشرع: «وكانت النتيجة الطبيعية لذلك أن نشط الناس للعمل، فأخرج التجارُ أموالهم ومضوا يتاجرون، وأعلن كل إنسان ما عنده فجاءت الجبايات الشرعية بأضعاف ما كان يجبى من وجوه الحرام. فأقبل يعد للجهاد آلته مما آتاه الله، ونشط في البناء والتعمير حتى أنفق فيها الملايين من الدنانير، وقد أعانه على ذلك أنه لم تكن له نفقات خاصة: لا قصور ولا خَدَم ولا حشَم ولا جوار ولا مجالس أُنس ملأ أفواه الندامى فيها بالدر والدنانير جوائز على أبيات من شعر الملق السخِيف. وهذه هي الأبواب التي استنفدت ثروات الخلفاء والملوك قبله وبعده. هذا رجل اكتفى بأيسر الضرائب، واستطاع بالقليل الذي وصل إليه أن يهيّىء الجيوش بعد الجيوش، ويبني مئات المدارس والمساجد والمستشفيات، ويقيم أسوار المدن وقلاعها ويشك كل قلعة بالجند والذخائر والأقوات»[(١)].

مضى كل من نور الدين وصلاح الدين في تشجيع الحياة الاقتصادية، فأُقيمت الخانات والفنادق على طرق القوافل بين المدن والمقاطعات وأُجري فيها الماء والصهاريج[(٢)]. وبُنيت الأسواق التجارية وازدهرت الصناعات المختلفة والزراعة الواسعة، حتى أصبحت كل من مصر والشام تموج بالبساتين والمروج وتزخر بالمحاصيل والصناعات ــ ومن يريد المزيد، فليراجع الكتب التاريخية التي تحدثت عن هذا الموضوع ــ من ذلك ما كتبه كل من عبد الرحمن الرافعي وسعيد عاشور عن اعتناء صلاح الدين بالزراعة وبناء القناطر والجسور وإسناده الإشراف على هذه المهمة لخيرة قواده وهو الأمير بهاء الدين قراقوش. وما رافق

(١) د. حسين مؤنس، **نور الدين محمود**، ص ٤٠٢ ــ ٤٠٤.
(٢) ابن جبير، **الرحلة**، ص ٢٣٣.

ذلك من ازدهار في الصناعة والتجارة[1].

ولقد شاهد ابن جبير هذا الازدهار الاقتصادي خلال تجواله في الأقطار الشامية والمصرية. يقول في وصف النشاط الاقتصادي في حلب:

«أما البلد فموضوعه ضخم جداً. حفيل التركيب بديع الحسن واسع الأسواق كبيرها، متصلة الانتظام مستطيلة. تخرج من سماط (الصف) صنعة إلى سماط صنعة أخرى إلى أن تفرغ من جميع الصناعات في المدينة، وكلها مسقف بالخشب فسكانها في ظلالٍ وارفة. فكل سوق منها تقيد الأبصار حسناً وتستوقف المستوفز تعجباً».

ووصف الزراعة فيها فقال:

«ورأينا... بلاد المعرة وهي سواد كلها بشجر الزيتون والتين والفستق وأنواع الفواكه، ويتصل التفاف بساتينها وانتظام قراها مسيرة يومين، وهي من أخصب بلاد الله وأكثرها أرزاقاً».

ووصف الزراعة في حماة:

«وبخارج هذه البلدة فسيح عريض قد انتظم أكثره شجرات الأعناب وفيه المزارع والمحارث. وفي منظره انشراحٌ للنفس وانفساح. والبساتين متصلة على شطي النهر وهو يسمى العاصي»[2].

ولقد ارتبط بهذا الازدهار الاقتصادي توفير فرص العمل والتدريب المهني، الأمر الذي جذب أفواج العمال من أقطار العالم الإسلامي إلى الدولة المسلمة الفتية. وإلى هذا أشار ابن جبير بقوله:

«وسائر الغرباء ممن... عهد الخدمة والمهنة يسبب له أيضاً أسباب غريبة من الخدمة. إما بستان يكون ناطوراً فيه، أو حمام يكون عيناً على خدمته،

(١) عبد الرحمن الرافعي، وسعيد عبد الفتاح عاشور، **مصر في العصور الوسطى**. (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠، الطبعة الأولى). ص ٤٠١ ـ ٤٠٤.

(٢) ابن جبير، الرحلة، ص ٢٢٦.

وحافظاً لأثواب داخلية، أو طاحونة يكون أميناً عليها، أو كفالة صبيان يؤديهم إلى محاضرهم ويصرفهم إلى منازلهم، إلى غير ذلك من الوجوه الواسعة»[١].

وإلى جانب فرص العمل هذه كانت هناك فرص للتعليم الحرفي. يقول ابن جبير: إنّ أي وافد من خارج الدولة «إن كان طالباً وجد المدرسة التي تعلّمه وتؤدبه. وإن كان صانعاً وجد الدكان الذي علمه الحرفة التي يريدها». وأن هؤلاء الوافدين كانوا يجدون المساكن التي خُصِّصت للمسافرين والفقراء والزهاد، وأنه ألحق بهذه المساكن حمامات ومستشفيات خاصة[٢]. كذلك عُين لهؤلاء الغرباء مخابز خاصة تصرف لكل غريب أو فقير في اليوم رغيفين من الخبز[٣]. ولقد أدهشت هذه الرعاية ابن جبير إلى درجة حثَّ فيها أبناء قومه وبلاده من المغاربة ـ وخاصة طلاب العلم ـ على الإسراع بالذهاب إلى الدولة الجديدة. ومما قاله في هذا الشأن:

«ومرافق الغرباء بهذه البلدة أكثر من أن يأخذها الإحصاء. ولا سيما لحفاظ كتاب الله عز وجل، والمنتمين للطلب. فالشأن بهذه البلدة (دمشق) لهم عجيب جداً. وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم، لكن الاحتفال بهذه البلدة أكثر والاتساع أوجد. فمن شاء الفلاح من مغربنا فلْيرحلْ إلى هذه البلاد ويتغرّب في طلب العلم فيجد الأمور المعينات كثيرة. فأولها فراغ البال من أمر المعيشة وهو أكبر الأعوان وأهمها، فإذا كانت الهمة فقد وجد السبيل إلى الاجتهاد ولا عذر للمقصِّر إلاّ من يدين بالعجز والتسويف»[٤].

كذلك أشار ابن جبير إلى الموارد التي عينتها الدولة للإنفاق على هذه المؤسسات فقال: «ولكل مشهد من هذه المشاهد أوقاف معينة من بساتين وأرض بيضاء ورباع. حتى أن البلد تكاد الأوقاف تستغرق جميع ما فيها. وكل

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

مسجد يُستحدث بناؤه أو مدرسة أو خانقاه يعين لها السلطان أوقافاً تقوم بها وبساكنيها والملتزمين لها. وهذه أيضاً من المفاخر المخلدة»[1].

وشجّع ـ ابن جبير ـ أصحاب الكفاءات للهجرة إلى أراضي الدولة الجديدة، كما ذكر حسن استقبال الدولة وترحيبها بالكفاءات من أي مكان وفدتْ فقال:

«وإن شاء أحدُ المتعلقين بأسباب المعارف التعرض هناك للسلطان يقبله ويكرمه ويرتبه ويجري عليه قدره ومنصبه»[2].

٢ ـ إقامة المنشآت والمرافق العامة:

شملت الرعاية والعناية جميع نواحي البلاد من المدن والقرى، وجميع ميادين الحياة فيها. فلم تقتصر المساجد والمستشفيات والحمامات على جهة دون أخرى[3].

فقد بنى نور الدين في دمشق مستشفى وصفه ابن كثير بأنه «لم يبنَ في الشام مثله قبله ولا بعده». ووقف أوقافاً على ذوي الحاجات والفقراء والمساكين والأرامل وما أشبه ذلك. ووقف على من يعلم اليتامى وجعل لهم نفقة وكسوة. كذلك بنى الخانات والفنادق الكثيرة في الطرقات والأبراج ورتّب الخفراء في الأماكن المخوفة، وجعل فيها الحمام الزاجل[4].

وكان الجامع الأموي قد خرب على أثر الفتنة التي حدثت بين العامة عام ٤٧١هـ ولم يقم أحد بإصلاحه. فأمر نور الدين بإصلاحه وشكّل لجنة برئاسة قاضي القضاة كمال الدين الشهرزوري للقيام بهذه المهمة، وخصص له أوقافاً وإيرادات دائمة[5].

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٤٨.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٥١.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٤) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٥) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ١٧.

شاهد ابن جبير مدينة دمشق في تلك الفترة فذكر أنها احتوت على عشرين مدرسة ومستشفيين وكانت المدارس في ذلك العصر أشبه بالجامعات. فهي معاهد للتعليم العالي، ولكل مدرسة مذهبها الذي تتبعه. وكان بعضها يشمل أربع كليات للمذاهب الأربعة، ثم تطوّر الأمر فأضيف إلى العلوم الدينية العلوم الطبيعية والنحو.

ولقد وصف ابن جبير دمشق بأنها مفخرة من مفاخر الإسلام، ومن أحسن الدنيا منظراً. وفيها الكثير من الخوانق التي هي «قصور مزخرفة يطرد فيها جميعها الماء على أحسن منظر»[(١)]. وإنها احتوت على مائة حمام وأربعين داراً للوضوء[(٢)]. ولا ننسى حديث ابن جبير ــ السالف ذكره ــ عن الفنادق والمساكن ودرجة الرعاية التي أعطيت للغرباء وطلبة العلم الوافدين من الخارج.

كذلك أوقف نور الدين أوقافاً خاصة لسكان الحرمين حتى لا يبتزوا الحجّاج، وأقطع أمراء العرب البدو في شمال الجزيرة وجنوب الأردن الإقطاعات حتى لا يتعرضوا لقوافل الحجاج. وأمر بإكمال سور المدينة المنورة وأجرى إليها الماء من العين التي بأحد عند قبر حمزة (رضي الله عنه)»[(٣)].

كذلك سار السلطان صلاح الدين السيرة نفسها، فحينما توحدت مصر مع بلاد الشام كانت قد خرّبتها القيادة الفاطمية قبل ذلك، فجدّ في تعميرها في جميع المجالات. ويروي ابن خلكان جانباً من ذلك فيقول:

«وكان السلطان صلاح الدين لما ملك الديار المصرية لم يكن بها شيء من المدارس. فإن الدولة المصرية كان مذهبها الإمامية... فلم يكونوا يقولون بهذه الأشياء. فعمَّر السلطان صلاح الدين المدرسة المجاورة للإمام الشافعي... ومدرسة مجاورة لمشهد الحسين، ومدارس للحنفية، وأخرى للشافعية، وخانقاه

---

(١) ابن جبير، **الرحلة**، ص ٢٥٥.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٦١.

(٣) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ١٦ ــ ١٧.

المصوفية، وأخرى للمالكية»[1]. كذلك حوّل صلاح الدين الأزهر إلى جامعة سنية، ونشر دور القرآن والحديث والأربطة في جميع أرجاء القطر[2]. ولقد رتب في هذه المؤسسات المدرسين والطلبة وأجْرى للجميع رواتب شهرية، وأوقف الأوقاف الكثيرة للصرف عليها[3].

ولقد وصف ابن جبير إحدى هذه المدارس ــ المدرسة الواقعة عند قبر الإمام الشافعي ــ فقال:

«مدرسة لم يعمر بهذه البلاد مثلها، ولا أوسع مساحة ولا أحفل بناء. يخيل لمن يتطوّف عليها أنها بلد مستقل بذاته... والنفقة عليها لا تحصى...

كذلك ألغى صلاح الدين رسوم المرور التي كان الحجاج يُدفعونها زمن الفاطميين والتي كانوا يلاقون بسببها ضغوطاً شديدة تصل إلى حد الضرب. واستبدلها بأماكن للحجاج يأوون إليها خلال إقامتهم ويقدم لهم فيها الغذاء»[4].

---

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٦، ص ٥٤ ــ ٥٥.

(٢) في عام ٥٦٦هـ عزل صلاح الدين قضاة الشيعة، ومنع الأذان بحي على خير العمل، وشرع في الخطبة لبني العباس. (ابن كثير، ج ١٢، ص ٢٦٣).

(٣) ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، ج ٢، تحقيق جمال الدين الشيال. (القاهرة: ١٩٥٧)، ص ٥٤ ــ ٥٥.

(٤) ابن جبير، **الرحلة**، ص ٣٠.

الفصل التاسع عشر

بنـــاء القـــوة العسكـريـــة

تزايدت العناية ببناء القوة العسكرية حين ضم نور الدين مملكة دمشق، ونقل عاصمته إليها ووجد نفسه وجهاً لوجه أمام تهديدات الصليبيين. ولقد ترتب على اهتمام ــ نور الدين وصلاح الدين ــ بالقوة العسكرية أن برز ما يمكن تسميته ــ المدرسة العسكرية النورية ــ الصلاحية ــ حيث استمدت هذه المدرسة أصولها ومناهجها وبرامجها ومفاهيمها من توجيهات القرآن الكريم وتطبيقات السنّة الشريفة وآثار أئمة الفقه الذين رافقوا حركة الفتح الإسلامي وأخرجوا الفقه الذي قام بترشيد هذا الفتح وتوجيهه. ويصف ابن قاضي شهبة مدى سيطرة هذا الهدف على قيادة نور الدين بقوله:

«كان مجلسه لا يذكر فيه إلا العلم والدين وأحوال الصالحين، والمشاوة في أمر الجهاد وقصد بلاد العدو ولا يتعدى ذلك».

ويكشف البحث التاريخي عن أن بناء القوة العسكرية المشار إليها كانت تتكون من قسمين:

الأول: بناء الصناعة والتحصينات العسكرية.

والثاني: بناء الجيش الإسلامي وتدريبه.

أما تفاصيل كل قسم فكانت كالآتي:

القسم الأول: بناء الصناعة والتحصينات الحربية:

أولت الدولة ــ بقيادة كل من نور الدين وصلاح الدين ــ عناية فائقة بإقامة التحصينات والقلاع والمصانع الحربية. فقد بنيت زمن ــ قيادة نور الدين ــ أسوار

المدن الشامية وقلاعها؛ منها قلاع دمشق وحمص وحلب، وماردين، وسنزر، ومنبج وغيرها، وجرى تحصينها وأحكم بناؤها وأنفق عليها الأموال الكثيرة.

كذلك بنيت زمن نور الدين الأبراج على الطرق بين المسلمين والفرنج وجعل فيها من يحفظها ومعهم الحمام الزاجل،فإذا رأوا أحداً من العدو أرسلوا الطيور فأخذ الناس خبرهم، وتجهزوا لهم، فلم يبلغ العدو منهم غرضاً، وكان هذا من ألطف الأفكار وأكثرها نفعاً.

أما ــ زمن صلاح الدين ــ فقد بني الكثير من التحصينات العسكرية، وأنشأ دوراً لصناعة السفن في ثلاث مدن هي: القاهرة، والإسكندرية، ودمياط.

كذلك أقيمت المصانع الحربية التي تزود الجيش والأسطول بكل أنواع الأسلحة والذخائر المستعملة آنذاك، وليس من أغراض هذا البحث المضي وراء التفاصيل في هذا المجال، ومن أراد التوسع فليراجع الكتب المختصة بذلك.

القسم الثاني: بناء الجيش والقوات المسلحة:

اعتنى نور الدين ببناء الجيش وتدريبه نفسياً وقتالياً، ولقد اشتمل منهاج هذا البناء على ثلاثة أجزاء يكمل بعضها بعضاً، وهذه الأجزاء هي:

(أ) التدريب العسكري:

أقام نور الدين في ساحات دمشق وبقية المدن ــ ميادين التدريب ــ وشارك فيها بنفسه. وحين عاتبه بعض المتشددين من العلماء بسبب مشاركته هذه وركوبه الخيل ولعب الكرة، أجاب نور الدين بأنه لا يفعل ذلك بقصد اللهو والمتعة، وإنما بقصد إبقاء الخيل على أعلى قدرة من الحركة وتغيير الاتجاه، وإبقاء الجند على أهبة الاستعداد لأي طارى يستدعي النفير والجهاد.

والواقع أن قيادة نور الدين امتازت بمهارة عسكرية فائقة، وكشفت عن قدرة متميزة في تنظيم الجيوش والتخطيط للمعارك. فقد كان هؤلاء القادة ــ وعلى رأسهم نور الدين نفسه ــ يشاركون في التدريب اليومي وما يتعلق به من الرمي والطعان وركوب الخيل وضرب السيوف. وكان يترك لأسرة الجندي بعد وفاته الإقطاع الذي

فرض له، فإن كانت أسرته قاصرة رتّب لها من يتولى أمر إقطاعها حتى يكبر أطفالها.

وكان نور الدين يتولى بنفسه تفقد أحوال الجند، وتفقد خيولهم وأسلحتهم مخافة أن يقصّر الأمراء في حقهم. وينسب أبو شهبة هذه الرعاية إلى شخص نور الدين وحده، ولكن مطالعة أخبار مساعديه وأمرائه وقادة الجيش مثل أسد الدين شيركوه تدل على أنهم كانوا يفعلون الشيء نفسه ولديهم الدرجة نفسها من الاهتمام والكفاءة.

وفي جميع هذه الإجراءات كان نور الدين يتحرى السنن الإسلامية في الأمور العسكرية. ومثال ذلك أن الجند كانوا يربطون السيوف في أوساطهم، فلما قرأ أن رسول الله ﷺ كان يتقلد بالسيف أمر بتغيير ذلك[1].

وفي هذه الميادين الحافلة بالحركة والتدريب كانت تربية الشاب صلاح الدين الذي قدّر له فيما بعد أن يلعب الدور الذي لعبه. ولعل أوثق المصادر التي تتحدث عن حياة صلاح الدين الأولى هي سيرة ابن شداد الذي كان قاضياً لعسكر صلاح الدين، والذي لازمه خلال الحقبة الأخيرة من حياته وخالطه مخالطة تامة. وتُعتبر سيرته المعروفة باسم ــ المحاسن اليوسفية والنوادر السلطانية ــ من أوثق المصادر التي أرخت لصلاح الدين.

وتشير أحداث حياة صلاح الدين الأولى أنه ولد عام ٥٣٢هـ ــ في قلعة «تكريت»، ونشأ في الموصل وبعلبك في كنف والده الذي كان أحد ضباط نور الدين العسكريين. وخلال تلك الفترة كان صلاح الدين شاباً عادياً يكرس وقته للعب الكورة وركوب الخيل ولهو الشباب. واستمر في ذلك حتى خروجه مع عمه أسد الدين شيركوه ــ أكبر أمراء جيش نور الدين ــ في حملته على مصر، حيث انضم إلى معسكر عقائدي يموج بالإعداد الفكري والعسكري وتربية الإرادة، ولقد وصف صلاح الدين حالته النفسية عند بدء التحاقه بهذا المعسكر فقال:

---

(١) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص٢٩ ــ ٥٦.

«كنت أكره الناس للخروج في هذه الدفعة، وما خرجت مع عمي باختياري. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾»(١) [البقرة: ٢١٦].

لقد تبدلت شخصية صلاح الدين بتأثير التوجيه الإسلامي الذي تعرض له، واتخذ موقفه في الحركة الإسلامية التي يقودها نور الدين. ويصف ابن شداد هذا التحول في حياة صلاح الدين واستقراره على النهج الإسلامي بعد وفاة عمه أسد الدين وتولي صلاح الدين أمر مصر مكانه فيقول:

«وفوض الأمر بعده إلى السلطان، واستقرت القواعد، واستتبت الأحوال، فتاب عن الخمر، وأعرض عن أسباب اللهو وتقمص بلباس الجد والاجتهاد وما عاد عنه ولا ازداد إلا جداً إلى أن توفاه الله إلى رحمته»(٢).

ويؤكد السبكي أيضاً هذا التحوّل فيقول:

«وكان صلاح الدين حين اتصل بخدمة نور الدين قد طلق اللذات»(٣). كما قدم ابن شداد بعض أسماء العلماء الذين أثروا في حياة صلاح الدين، فيقول: «تعلم صلاح الدين على يد كبار العلماء. ومن أشهرهم قطب الدين النيسابوري الذي كتب عقيدة الإسلام له ولأولاده»(٤).

ويضيف السبكي أن صلاح الدين سمع الحديث من الحافظ أبي طاهر السلفي، وأبي الطاهر بن عوف، والشيخ قطب الدين النيسابوري، وعبد الله بن بري النحوي ومن جماعة آخرين(٥).

وقد يعزّ على كثير من الغيورين أن يسمعوا هذه الأخبار عن صلاح الدين، ويودّون أن تكون له صورة ورعة صالحة منذ المهد، لأن هذه الصورة ــ حسب

---

(١) ابن شداد، المحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين، ص٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٠.
(٣) السبكي، طبقات الشافعية، ج٧، ص٣٤١، ج٤، ص٣٢٧.
(٤) ابن شداد، سيرة صلاح الدين، ص٧.
(٥) السبكي، طبقات الشافعية، ج٧، ص٣٤٠.

تصوراتهم ــ هي التي تليق بهذا البطل الإسلامي الكبير. أو قد يودون عدم الخوض في تفاصيل حياته الأولى لأن هذا ــ حسب مفاهيمهم ــ هو الأدب اللائق إزاء هذا المجاهد العظيم. وجوابنا على ذلك أن نشأة صلاح الدين وتحوله إلى النهج الإسلامي بالصورة التي استعرضناها لا تضير صلاح الدين، وإنما هي مفخرة للإسلام في استمرار قدرته على إعادة صياغة البشر وإن سقطوا. وهي أكثر فائدة للدور الذي انتدبته العناية الإلهية له لأنها توفر له خبرة في الخير والشر سواء، وهذا ما قرره عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله: «إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية»(١). ولقد تناول ابن تيمية هذا القول العمري بالشرح فقال: «من عرف الشر وذاقه ثم عرف الخير وذاقه. فقد تكون معرفته بالخير ومحبته له، ومعرفته بالشر وبغضه أكمل ممن لم يعرف الخير والشر ويذقهما كما ذاقهما... ولهذا كان الصحابة رضي الله عنهم أعظم إيماناً وجهاداً ممن بعدهم لكمال معرفتهم بالخير والشر، وكمال محبتهم للخير وبغضهم للشر لما علموه من حسن ما للإسلام والإيمان والعمل الصالح، وقبيح ما للكفر والمعاصي»(٢).

هذه هي الصورة التي يجب أن تعرض حتى تكون أملًا وحافزاً للأجيال الحاضرة التي تفترسها تيارات الإحباط والفشل والانحلال. فالإسلام الذي أعاد صياغة صلاح الدين وجيله قادرٌ على إعادة صياغة من يوصمون بالانحلال والتمرد على القيم والأخلاق إذا برزت المؤسسات التربوية الحكيمة الواعية. فهؤلاء الشباب هم المادة الخام التي يجب العناية بها حتى يخرج من صفوفهم «صلاح الدين الجديد» وأعوانه وأركان قيادته وإدارته إذا توفر المنهاج التربوي المحكم، ووجدوا «علماء الآخرة» الذين «يفقهون» تزكية النفوس و«يحكمون» صياغة السلوك والتفكير بدلاً من «علماء الدنيا» الذين «يخطبون» و«يتكسبون» بتتبع عورات الشباب والتشهير بأخطائهم فوق المنابر وفي ندوات التلفزيون وفي الأحفال العامة، ويعيشون على «إثارة الخصومات

(١) ابن تيمية، الفتاوى، علم السلوك، ج١٠، ص٣٠٠ ــ ٣٠٤.
(٢) المصدر نفسه.

الحزبية والمذهبية» بين الطلبة في الجامعات ودور العلم.

وعندما تولى ــ صلاح الدين ــ القيادة ــ فاقت العناية بالتدريب العسكري الوضف، حتى أن القادة والأمراء وعلى رأسهم صلاح الدين نفسه كانوا ينامون الليل متدرعين بأسلحتهم، ويعيشون في خيمة كبقية الجند، ولم يكن لصلاح الدين بيت غيرها.

كذلك أنشئت فرق عسكرية جديدة عرفت باسم ــ الفرق الصلاحية ــ. ورفع مستوى المهارات القتالية إلى درجة جعلت الجيش الإسلامي آنذاك على أرفع مستوى. ففي عام ٥٦٧هـ/ ١١٧١م ــ أي في الوقت الذي كان صلاح الدين نائباً عن نور الدين في مصر ــ أقيم عرض عسكري في القاهرة شهده رسل البيزنطيين والصليبيين، فحط ذلك العرض أربعة عشر ألف فارس كل منهم مزود بمتاعه من الخيل ونحوها. ولكل معاون سلاحه، هذا عدا عن الجنود المشاة الملحق بالجيش.

وكان هناك جيش دائم، وفرق مساعدة بمثابة جند غير نظاميين لا يقلون عن الجند النظاميين حماسة ورغبة في الجهاد.

ولقد أنشأ صلاح الدين ديواناً خاصاً بالأسطول وخصص له موارد هامة، منها متحصلات إقليم الفيوم، وإيراد ديوان الزكاة، فضلاً عن حصلة النطرون.

ومنذ عام ٥٧٥هـ أصبح الأسطول قوة ضاربة قوامها ثمانون قطعة: ستون من الشواني وهي المراكب الضخمة المزودة بالأبراج والقلاع التي تحمل الواحدة منها مئة وخمسين رجلاً وتصلح في حالات الهجوم والدفاع، وعشرون طرادة وهي سفن سريعة الحركة تحمل الخيل. «ومنفعة المسلمين بها أشهر من أن تذكر». ولقد قسم صلاح الدين هذا الأسطول إلى قسمين: قسم لحماية سواحل مصر وقسم لحماية سواحل الشام(١).

---

(١) عبد الرحمن الرافعي وسعيد عاشور، مصر في العصور الوسطى، ص٤١٣ ــ ٤١٦.

(ب) الإعداد العقدي ــ الجهاد:

بدأ التخطيط والتنفيذ لهذا النوع من الإعداد زمن نور الدين، وغاية هذا الإعداد بلورة مفهوم الجهاد والحكمة منه، والحرص على تنمية ولاء الجندي لله سبحانه، وبذل نفسه في سبيله، وتكريس طاقاته له، مع الحذر الشديد من شرك الولاء لقائد أو سلطان أو رئيس فقد رأوا في ذلك كله شركاً يفسد الجهاد ويحبطه. وفي هذا المجال ألّف نور الدين كتاباً في الجهاد، واستقدم مئات الفقهاء ممن اشتهروا بالزهد والغيرة على الإسلام ــ خاصة أولئك الذين تخرجوا من مدارس الإصلاح والتجديد، وجعلهم مدرسين في مباني التدريب لفقه هذا الجهاد واستظهار أحكامه وأخلاقه.

(ج) تربية الإرادة:

وكانت غاية هذا النوع من الإعداد العسكري هي تنمية إرادة الجهاد وتعشقه والتفاني في السعي للمشاركة فيه، والاتصاف بما يرافق هذه المشاركة من ثبات وتضحية وصبر ومرابطة. أما وسيلة هذه التربية فكانت الحرص على أداء الشعائر وعلى رأسها الصلاة. ولكن الوسيلة الرئيسة في تربية الإرادة هي ــ الذكر ــ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُواْ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٥].

ولقد عرفت حلقات الذكر هذه باسم ــ الحضرة ــ وكان يرافقها الأناشيد والقصائد التي تحض على الإخلاص في الجهاد، والزهد في الحياة، والحرص على لقاء الله، والاستشهاد في سبيله، واسترجاع ذكرى المجاهدين والشهداء الذين سبقوا إلى الله تعالى.

واهتماماً من كل من نور الدين وصلاح الدين بهذا الأسلوب من ــ تربية الإرادة ــ نشروا المؤلفات والتصانيف التي تتحدث عنها وتباركها، واستقدموا مئات المشايخ الصوفية وبنيا لهم الزوايا والأربطة وأسكنوهم المعسكرات ليقودوا حلقات الذكر. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى. ففي عام ٥٦٧هـ قدم إلى نور الدين القطب الصوفي قطب الدين النيسابوري، الذي كان فقيه عصره وزاهده، فسر

نور الدين به وأنزله بحلب بمدرسة باب العراق، ثم أرسله إلى دمشق حيث درس بزاوية الجامع الأموي الغربية، وشرع في إنشاء مدرسة كبيرة للشافعية ليتولاها الفقيه قطب الدين النيسابوري ولكن المنية عاجلته(١).

وفي عام ٥٦٤هـ قدم إلى نور الدين شيخ الشيوخ عماد الدين أبو الفتح محمد بن عليّ بن محمد بن حمويه، فأحسن نور الدين استقباله وأعطاه منشوراً بمشيخة الصوفية(٢).

وفي عام ٥٧٦هـ نقل العماد الكاتب من الفارسية إلى العربية كتاب أبي حامد الغزالي ـ كيمياء السعادة ـ وذلك بأمر من القاضي الفاضل وزير السلطان صلاح الدين(٣).

ولكن حلقات الذكر هذه أُفرغت من معانيها السامية بعد انقضاء ـ الدولة الزنكية ـ الأيوبية ـ وانتقال القيادة إلى المماليك الذين حولوا ـ تربية الإرادة ـ من الولاء لله تعالى والجهاد في سبيله إلى الولاء للسلطان أو القائد والمشاركة في الصراعات على السلطة التي وسمت عهد المماليك الأمر الذي دفع ابن تيمية إلى كتابة مجلد خاص يعرف الآن باسم ـ كتاب علم السلوك ـ وهو المجلد العاشر من فتاويه الكبرى. ولقد استهدف ابن تيمية من تأليفه تفنيد الانحرافات التي أحدثها عصر المماليك على ـ تربية الإرادة ـ وتصويب ما انحرف منها، واجتهاداً منه في هذا التصويب شرح في المجلد المذكور كتاب الشيخ عبد القادر الكيلاني المسمى ـ فتوح الغيب ـ وقدم عبد القادر باعتباره النموذج الصحيح لتربية الإرادة وواضع أسسها ورافع أركانها.

لم تثمر انتقادات ابن تيمية في إرجاع الروح الإسلامية إلى العسكرية في زمن المماليك، ثم جاء محمد علي باشا فخطا خطوات أبعد في تجاهل تقاليد العسكرية الإسلامية وأدخل نظم المدرسة العسكرية الفرنسية كاملة وفتح الباب لها على مصراعيه

(١) أبو شامة، الروضتين، ج٢، ص٢٦٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٦٤.
(٣) المرجع نفسه، ج٣، ص٧٠.

لتدخل إلى كل بلد من البلدان الإسلامية وكان من ثمارها هذه الجيوش التي تستأسد على القريب وتجبن أمام الغريب.

والواقع أن ـ ذكر الله ـ كان وما زال سلاح النصر الأول في معارك المسلمين ضد أعدائهم، فما من معركة خاضوها وانتصروا فيها إلا كان ـ الذكر ـ السلاح النفسي الذي ثبت قلوبهم وأرعب قلوب أعدائهم، وفي معارك العرب مع إسرائيل شواهد لذلك، ففي جميع المواجهات ـ خاصة حرب عام ١٩٦٧ ـ التي هزم العرب فيها كانت المغنيات والمغنين تملأ إذاعاتهم ومحطات التلفاز عندهم. ولكن حين انطلقت حناجر الجيش المصري عام ١٩٧٣ بكلمة ـ الله أكبر ـ فإنهم اخترقوا الحواجز ودب الرعب في قلوب الجنود الإسرائيليين الذين لم تمنعهم حصون خط بارليف من التمزق والهزيمة.

الفصل العشرون

بناء الوحدة الإسلامية وتحرير المقدسات والأراضي المحتلة ومحاولة استئناف الفتوحات الإسلامية

كانت أولى بدايات الوحدة انضمام مملكة دمشق عام ٥٤٥ هـ/ ١١٥١ م بعد مناوآت طويلة من صاحبها، عمد خلالها إلى معارضة الوحدة وإلى التحالف مع مملكة الصليبيين في القدس ضد الدولة المسلمة الفتية. وكان يعاونه في حكم دمشق عصبةٌ من المستبدين المستمتعين بخيرات البلد معه. ويقدم الدكتور حسين مؤنس وصفاً مفصلاً جميلاً للمراحل التي تمَّ خلالها انضمام مملكة دمشق إلى نور الدين، وكيف تعاون أهلها على استقدامه والدخول في طاعته: «وكانت مملكة دمشق هذه تمتد جنوباً حتى تتاخم حدود مملكة بيت المقدس الصليبية على خط طويل يمتد مستعرضاً شمال ناحية الجليل. فزالت الفجوة الواسعة التي كانت تحجز بين نور الدين وملاقاة هذه المملكة وجهاً لوجه. وازدادت جبهة الإسلام قوة بدخول دمشق ورجالها وأنجادها في جبهة الجهاد والتحرير وانفتح الطريق إلى مصر»[(١)].

كذلك قامت المواجهة مع دولة انفصالية أخرى هي دولة الفاطميين في مصر. وقد أثرت العلاقات المضطربة بين نور الدين وإمارات الصليبيين تأثيراً بالغاً في أسلوب الاقتراب من مصر. فقد عمد نور الدين إلى تصفية الجيوب الصليبية التي تقع بينه وبين مصر. كذلك أرسل إليها الدعاة والوعاظ لتهيئة الرأي

---

(١) اعتمدنا في فصل الوحدة بشكل رئيسي على تلخيص ما كتبه الدكتور حسين مؤنس في كتابه «**نور الدين محمود**» وهو كتاب جيد في موضوعه بالرغم من منهج التأريخ الفردي الذي يتبعه. ولكنه على كل حال كتاب يمثل فكرة التأريخ الحافز الذي يعرض الماضي للاستفادة منه في مشكلات الحاضر.

العام لاستقبال الفاتح المخلص للانضمام إلى ركب الوحدة الإسلامية التي لا سبيل بدونها إلى تحرير البلاد ودفع الأخطار. ولقد ذكرنا سابقاً بعض هؤلاء الدعاة كابن نجا الواعظ. ونضيف هنا محمد بن الموفق الخبوشاني، الذي دخل مصر عام ٥٦٠ هـ وبدأ يبشر بالإسلام الصحيح، ويلعن الفاطميين ويصفهم الزندقة واليهودية. وقد طارت أخباره في جميع أنحاء العالم الإسلامي وشجّع صلاح الدين على غزو مصر. وقد جعله السبكي السبب الرئيسي في تحويل الرأي العام المصري عن الفاطميين[١].

أخذ نور الدين يتحيَّنُ الفرص الملائمة لعبور مصر. وقد لاحت له الفرصة عندما اختلف حكام مصر الظَّلَمة ـ أمثال القائد ضرغام بن ثعلبة والوزير شاور ـ حول مصالحهم الشخصية، واستنجادهم بالصليبيين وبنور الدين ضد بعضهم البعض. على أثر ذلك أرسل نور الدين عام ٥٦٢ هـ/ ١١٦٧ حملة بقيادة القائد أسد الدين شيركوه وابن أخيه صلاح الدين. دخلت هذه الحملة مصر فوجدت الصليبيين قد أرسلوا حملة أخرى. ولقد مضت مدة من المناوآت العسكرية بين الطرفين عمل خلالها حكامُ مصر الفاطميين على اللعب بين الطرفين لمصالحهم الشخصية. ولم تستقر الأمور لنور الدين في مصر حتى عام ٥٦٤ هـ/ ١١٦٩ حين قَتل صلاح الدين شاور لخيانته للجبهة الإسلامية ومؤامراته مع الصليبيين.

وكان لدخول مصر في دولة نور الدين دويٌّ بعيد لا في مملكة القدس الصليبية فحسب وإنما في الغرب الأوروبي كله، حيث أخذوا يعدون العدة لحملة صليبية جديدة على الشرق. وقد أدى تطور الأحداث التي تلت إلى إلغاء الخلافة الفاطمية نهائياً وضم مصر إلى الدولة الإسلامية.

لقد مضى نور الدين بعد ذلك ينازل الصليبيين ويسترجع مقدسات المسلمين، حتى استطاع استرجاع نيفاً وخمسين مدينة من الصليبيين[٢].

---

(١) السبكي، **طبقات الشافعية**، ج ٧، ص ١٤، ١٥.

(٢) ابن قاضي شهبة، **الكواكب الدرية**، ص ١٦، نقلاً عن سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**، ق ١، ج ٨، ص ٣٠٥ وما بعدها.

ثم عزم نور الدين على فتح بيت المقدس وأعد منبراً جديداً للمسجد الأقصى[1]. ولكن المنية وافته وهو في غمرة الاستعدادات عام ٥٦٩ هـ/ ١١٦٩ م. فآل الأمر من بعده إلى كبير رجاله وواليه على مصر صلاح الدين الأيوبي الذي مضى على الطريق نفسه لتحقيق الأهداف نفسها.

مضى المسلمون بقيادة صلاح الدين ينازلون الصليبيين في مواقع متعددة حتى إذا حان الوقت راحوا يزحفون نحو القدس، يتقدمهم جميع القيادات، ويضم جيشهم الأمراء والعلماء والفقهاء والصوفية بمختلف مذاهبهم وتخصصاتهم. فكان موفق الدين بن قدامة، وأخوه محمد بن قدامة وابن نجا الواعظ الذين مر ذكرهم[2]، وكان نظراء هؤلاء من جميع المذاهب والجماعات الذين لا يتسع البحث لذكر أسمائهم.

التحم المسلمون بالمحتلين متدافعين للجنة والاستشهاد، ثم دخلوا المدينة المقدسة مكبِّرين مهلِّلين. وتوجهت جموع المجاهدين إلى الأقصى المحرَّر ونظفوه مما تراكم فيه من أوساخ المحتلين وقاذوراتهم. وفي أول يوم جمعة أُقيمت فيه «امتلأ الجامع وسالت لرقة القلوب المدامعُ...». وطلب صلاح الدين إلى ابن الزكي الشافعي أن يُلقي الخطبة. فبدأ ابن الزكي خطبته بقوله: «فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله معز الإسلام بنصره، ومذل الشرك بقهره، ومصرف الأمور بأمره، ومستدرج الكفر بمكره...». ثم راح يهنّىء الحاضرين «بما يسره الله على أيديهم من فتح بيت المقدس الذي من شأنه كذا وكذا، فذكر فضائله ومآثره، وأنه أولى القبلتين وثاني المسجدين وثالث الحرمين... وإليه المحشر والمنشر يوم التلاق وهو مقر الأنبياء ومقصد الأولياء...»[3].

---

(١) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٣٢٧.

(٢) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ص ١١٣.

ابن رجب، **الطبقات**، ج ١، ص ٥٦، ٣٧٢.

(٣) ابن كثير، **البداية**، ج ١٢، ص ٣٢٤ ــ ٣٢٦.

وبعد انتهاء الصلاة طلب صلاح الدين إلى ابن نجا القادري الحنبلي أن يفتح الوعظ والكلام فوقف بين جموع المحتشدين، ووصفه المؤرخ أبو شامة فقال:

«وكان ــ أي صلاح الدين ــ قد نصب للوعظ تجاه القبلة سريراً ليفرعه كبير. فجلس عليه زين الدين أبو الحسن علي بن نجا. فذكر من خاف ومن رجا... وأتى بكل موعظة للراقدين موقظة... ولأعداء الله مغلظة. وضج المتباكون وعج المتشاكون، ورقت القلوب وخفت الكروب...».

وفي الجمعة الثانية طلب صلاح الدين إلى ابن نجا أن يكرر الوعظ في المسجد ففعل[١].

ويذكر ابن شداد أن السلطان صلاح الدين بعد أن فتح القدس أخبره بأن هدفه الآن أن يموت أشرف الميتات، فلما سأله عن كيفية ذلك؟ أجابه: أنه يرغب أن يركب البحر ويغزو مواطن الفرنجة في أوروبا لنشر الإسلام[٢].

بدأ صلاح الدين في اتخاذ الإجراءات الأولية لذلك. فقد رأى أن استئناف الفتوحات الإسلامية في أوروبا عملٌ يحتاج إلى تظافر جميع القوى الإسلامية وحشد كافة الطاقات في شرق البلاد الإسلامية وغربها، أو على الأقل تعاون الدولتين اللتين قامتا على أسس العقيدة الإسلامية: دولته في الشرق ودولة الموحدين في الغرب التي قامت ــ كما مر ــ على أساس أفكار محمد بن تومرت الذي تتلمذ في الشرق على أيدي الأشاعرة الشافعية، وأنه قابل الغزالي واستلهم أفكاره في الإصلاح وإعادة عز الإسلام.

لذلك أرسل صلاح الدين إلى سلطان الموحدين في المغرب يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن وفداً برئاسة عبد الرحمن بن منقذ. وحمّل رئيس الوفد رسالة مطوَّلة أوردها أبو شامة كاملة، وحمّلهُ هدية سنية في ٨ ذي القعدة عام

---

(١) أبو شامة، **الروضتين**، ج ٧٢، ص ١٠٩.

(٢) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ص ٢٢، ٢٣.

٥٨٦ هـ. اقترح صلاح الدين في الرسالة تحالف القوى الإسلامية في المشرق والمغرب، وأن تنضم أساطيل الموحدين إلى أساطيل صلاح الدين لمحاربة المراكب الفرنجية.

وصل الوفد في ٢٠ ذي الحجة وأقام هناك حتى عاشوراء من محرم عام ٥٨٨ هـ. ولم تفد هذه المراسلة شيئاً لأن يعقوب سلطان الموحدين ــ كما يقول ابن كثير وابن واصل والذهبي ــ «تغضب إذ لم يلقب بأمير المؤمنين»(١). ومن الطبيعي أن لا يعير صلاح الدين اهتماماً لمثل هذه القضايا، فهو نفسه لم يتخذ لقباً في حياته وإنما أطلق عليه أصحابه ومحبوه لقب «سلطان» بعد مماته. كما أن القاضي الفاضل الذي أنشأ الكتاب تردد في إطلاق لقب «أمير المؤمنين» على يعقوب خوفاً من إغضاب العباسيين. ولقد ذاق الموحدون ــ فيما بعد ــ نتائج قصر نظرهم. فسقطت الأندلس وتعرض المغرب لهجمات البرتغال والأسبان قروناً انتهت باحتلاله ومعاناته من الاستعمار الأوروبي حتى العصر الحديث.

على أن صلاح الدين بعد ذلك سرعان ما ظهر عليه الإرهاق الجسدي، وتناولت جسمه عدد من الأمراض إلى أن عاجلته المنية في دمشق حيث دُفن إلى جوار نور الدين عام ٥٨٩ هـ. وبموته توقّف مشروع الفتوحات الإسلامية لأسباب خارجة عن أهداف هذا البحث.

هذه هي طبيعة الاستراتيجية التي عملت مقدار نصف قرن كامل، وهيأت المجتمع الإسلامي لمواجهة الأخطار التي أحدقت به. ومن طبيعة هذه الاستراتيجية نخلص إلى القول أن كلاً من نور الدين وصلاح الدين كانا طليعة جيل مر بعملية تغيير لها برامجها ومؤسساتها ورجالها: تغيير ما ران على القلوب من أغلال فكرية وآصار ثقافية وقيم وتقاليد وعادات، فتغيّرت نتيجة لذلك اتجاهاتهم وممارساتهم وإداراتهم السياسية والاقتصادية والعسكرية، وانتهى ذلك

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٣٣٩.
ابن واصل، **مفرج الكروب**، ج ٢، ص ٤٩٦.
الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٢١، ص ٣١٨.

كله إلى إحلال الوحدة محل الفرقة، والقوة محل الضعف، والاستقرار بدل الاضطراب، والشعور بالمسؤولية بدل الأنانية، والانتصار بدل الهزائم.

الفصل الحادي والعشرون

دور المرأة المسلمة في الدولة النورية ـ الصلاحية

أتت حركة الإصلاح والتجديد التي قام بها جناح النساء المسلمات ثمارها وأفرزت جيلاً من النساء أسهم في حركة الجهاد التي قادها كل من عماد الدين زنكي وولده نور الدين وصلاح الدين. ولقد ضم جيل الجهاد النسائي نساءً من كافة الطبقات، ابتداء من نساء القيادة حتى نساء الطبقات الشعبية.

فمن نساء القيادات العليا السيدة **زمرد خاتون بنت جاولي** أخت الملك دقماق بن تتش لأمه. وكانت زوجة الملك بوري بن طفتكين. فولدت له ولدين اثنين، وحين توفي وملك بعده ابنه شمس الملوك إسماعيل مالأ الفرنج على المسلمين وهمَّ بتسليم البلاد إليهم فأمرت غلمانها أن يقتلوه عام ٥٢٩ هـ حيث قتل بحضرتها وأجلست أخاه شهاب الدين محمد الذي قتل عام ٥٣٣ هـ فأصابها القلق على مصير الدولة واتصلت بعماد الدين زنكي وتحالفت معه ثم تزوجته وانتقلت للعيش معه في حلب حتى استشهاده، فعادت إلى دمشق وكرست أوقاتها للإسهام في حركة الإصلاح والتجديد، وقرأت علوم القرآن والحديث، وكانت حنفية المذهب تحب العلماء والصالحين. وخلال ذلك بنت المدرسة الخاتونية بمكان يقال له تل الثعالب غربي دمشق وأوقفتها على الشيخ برهان الدين علي بن محمد البلخي، ثم دخلت بغداد وسارت من هناك إلى مكة حيث جاورت الحرم سنة كاملة، ثم أقامت بالمدينة المنورة حتى مماتها عام ٥٥٨ هـ ودفنت بالبقيع. وكانت كبيرة القدر، وافرة الحرمة، كثيرة البر والصدقات والصلاة والصيام. قال سبط ابن الجوزي عنها: لم تمت حتى قل ما بيدها من كثرة الصدقات والتبرعات، وحتى صارت تغربل القمح والشعير وتعيش بأجرته ورعاً منها

واطمئناناً إلى أنها تأكل حلالاً من عمل يدها[١].

ومن نساء القيادات السيدة **عصمت الدين خاتون بنت معين الدين** زوجة نور الدين زنكي. فقد كانت فقيهة على مذهب أبي حنيفة، زاهدة عابدة تكثر القيام في الليل. نامت ذات ليلة عن قراءة وردها[٢] فأصبحت وهي غضبى. فسألها نور الدين سبب غضبها فذكرت نومها الذي فوت عليها قراءة الورد. فأمر نور الدين عند ذلك بضرب الطبول في القلعة وقت السحر لتوقظ النائم لقيام الليل وأجرى على الضارب على الطبلخانة أجراً جزيلاً[٣].

وبعد وفاة نور الدين تزوجت السيدة عصمت من السلطان صلاح الدين. وكانت من أحسن النساء وأعفهن وأكثرهن صدقة. وهي التي أوقفت المدرسة الخاتونية الجوانية بمحلة حجر الذهب، وخانقاه خاتون في ظاهر باب النصر في أول الشرف القبلي على بانياس[٤].

كذلك سلكت أخوات صلاح الدين الأيوبي نفس المسلك من المشاركة في الإصلاح والجهاد التربوي. من ذلك ما قامت به ــ **ست الشام زمرد خاتون بنت أيوب** ــ شقيقة صلاح الدين التي تزوجت ابن عمها ناصر الدين محمد بن أسد الدين شيركوه[٥] ومضت تساهم في الجهاد العام فبنت مدرستين الأولى عرفت باسمها، والثانية باسم الحسامية نسبة إلى ولدها حسام الذي استشهد في إحدى المعارك[٦]. كذلك أقامت مصنعاً للأدوية وصيدلية كبيرة تزود مستشفيات الجيش الصلاحي بالعلاج والدواء اللازم لجرحى الجهاد. ولقد وصف سبط ابن الجوزي جهودها هذه فقال: كانت سيدة الخواتين، عاقلة، كثيرة البر والصلات

---

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ٢، ص ٢٢٠، ٢٢١. ومثله في **تاريخ ابن خلكان وتاريخ الإسلام** للذهبي، **والروضتين** لأبي شامة وغيرهم.

(٢) الورد: بكسر الواو ما يرتبه العابد على نفسه من ذكر وقراءة قرآن بشكل دوري.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٢، ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٤) ابن كثير، **نفس المصدر والجزء**، ص ٢٨١.

(٥) ابن كثير، **المصدر السابق والجزء**، ص ٢٧٢.

(٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٣، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

والإحسان والصدقات. ويعمل في دارها من الأشربة والمعاجين والعقاقير في كل سنة بألوف من الدنانير وتفرقها على الناس. وكان بابها ملجأ للقاصدين ومفزعاً للمكروبين، ووقفت على المدرستين أوقافاً كثيرة(١). واستمرت في جهادها هذا حتى وفاتها عام ٦١٦هـ.

ومثلها أخت صلاح الدين الثانية المعروفة باسم ـ **ربيعة خاتون بنت أيوب** ـ التي تزوجت مظفر الدين صاحب إربل وصاحب الجهاد العظيم في معركة حطين(٢). بنت في دمشق المدرسة التي عرفت باسمها وأوقفتها على الحنابلة بسفح جبل قاسيون. وقد عاشت حتى جاوزت الثمانين سنة وتوفيت بدمشق عام ٦٤٣ هـ(٣).

وكذلك ـ **عذرا بنت شاهنشاه بن أيوب**، وكان أبوها أخ صلاح الدين. استشهد في إحدى المعارك مع الصليبيين. ولقد بنت عذرا هذه المدرسة العذراوية بمدينة دمشق، وتوفيت عام ٥٩٣ هـ(٤).

وكذلك **ست العراق بنت أيوب** التي كانت من ربات البر والإحسان، أوقفت سنة ٥٧٤ هـ بحلب خانقاهاً بذرب البنات(٥).

كذلك سارت نساء عامة رجالات الدولة النورية ـ الصلاحية على نفس الطريق في المشاركة في الإصلاح والجهاد. من ذلك الدور الذي قامت به ـ **الشيخة الجليلة أم عبد الكريم فاطمة بنت سعد الخير الأنصاري** التي ولدت عام ٥٢٢ هـ في أصبهان. ثم رحلت مع أهلها إلى بغداد عام ٥٢٥ هـ. وهناك بدأت دراستها على الشيخة الداعية فاطمة الجوزدانية التي مر ذكرها. ودرست على عدد كبير من العلماء. ولقد تزوجت الداعية المشهور زين الدين علي بن نجا الواعظ الذي تخرج من المدرسة القادرية وصار مستشار صلاح الدين الذي يوصف

---

(١) أبو شامة، **الذيل على الروضتين**، (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٤) ص ١١٩.

(٢) ابن خلكان، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١١٥.

(٣) ابن خلكان، **المصدر السابق**، ج ٤، ص ١٢٠.

(٤) ابن خلكان، **المصدر السابق**، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٥) عمر رضا كحالة، **أعلام النساء**، ج ٢، ص ١٥٧ نقلاً عن محمد كرد علي في خطط الشام.

بالدهاء وحنكة الرأي. ولقد شاركت الشيخة فاطمة زوجها هذا جهاده التربوي والسياسي وتنقلت معه في كل من دمشق ومصر حيث ألقت الدروس والمواعظ وحدث عنها عدد كبير من العلماء، وأجازت الحافظ المنذري، وأحمد بن الخير سلامة شيخ الذهبي، عاشت ٧٨ سنة حتى وفاتها عام ٦٠٠ هـ[١].

ومثلها **الشيخة الصالحة المسندة عفيفة بنت أحمد الفارفانية**. درست باصبهان على الشيخة فاطمة بنت عبد الله الجوزدانية، ثم على جماعة كبيرة من العلماء وحصلت على إجازات عالية من أصبهان وبغداد حتى وصل عدد الشيوخ الذين درست عليهم أكثر من خمس مائة شيخ. ثم جلست للتدريس وخرجت كبار العلماء حتى وفاتها عام ٦٠٦ هـ[٢].

وكذلك **الشيخة فاطمة بنت محمد بن أحمد السمرقندي** التي كانت عالمة فاضلة وفقيهة ومحدثة ذات خط جميل. أخذت العلم عن جملة من الفقهاء وأخذ عنها كثيرون وتصدرت للتدريس وألفت مؤلفات عديدة في الفقه والحديث، وعاصرت السلطان نور الدين زنكي الذي استشارها في بعض الأمور الداخلية وسألها بعض المسائل الفقهية وأنعم عليها. قال ابن العديم: حكى والدي أنها كانت تنقل المذهب نقلاً جيداً، وكان زوجها الكسائي ربما يهم في الفتيا فترده إلى الصواب وتعرفه وجه الخطأ فيرجع إلى قولها. وقال كانت تفتي وكان زوجها يحترمها ويكرمها، وكانت الفتوى أولاً يخرج عليها خطها وخط أبيها، فلما تزوجت الكسائي صارت الفتوى تخرج بخط الثلاثة. والكسائي هذا أحد الذين لزموا والدها واشتغل عليه وبرع في علوم الأصول والفروع وشرح كتابه ــ التحفة ــ في مصنف أسماه البدائع. فعرضه على شيخه فازداد فرحاً به وزوجه ابنته وجعل مهرها منه ذلك. وكانت فاطمة هذه من حسان نساء عصرها خطبها السلاطين والملوك فامتنع والدها عليهم، وتوفيت بحلب[٣].

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٥، رقم ٥٣٥٩ ص ٥١٠.

(٢) المنذري، **التكملة**، ج ٢، رقم ١٣٢، ص ١٩٤.

(٣) عمر رضا كحالة، **أعلام النساء**، ج ٤، ص ٩٤. نقلاً عن طاش كبرى زاده في كتاب =

ومثلها الشيخة **شُكر بنت سهل بن بشر** التي ولدت في صور عام ٤٧٢ هـ ثم حملها والدها من صور إلى دمشق حيث درست على عدد كبير من العلماء، ثم تأهلت للتدريس والحديث فكتب عنها كبار العلماء منهم ابن عساكر والسمعاني، واستمرت في عملها حتى وفاتها عام ٥٥١ هـ[١].

وكذلك **الشيخة العالمة المعروفة باسم ــ دهن اللوز ــ**. وصفها أبو شامة بأنها كانت شيخة العالمات بدمشق توفيت عام ٦١٤[٢].

ومثلها الشيخة المعمرة **عائشة بنت الحافظ معمر بن الفاخر القرشية** التي درست على الشيخة فاطمة الجوزدانية وغيرها من العلماء. وحين أكملت دراستها جلست للتدريس حيث درس عليها الكثير من مشاهير العلماء وأجازتهم. قال أبو بكر بن نقطة: سمعنا منها مسند أبي يعلى الموصلي، وكان سماعها صحيحاً بإفادة أبيها. توفيت في ربيع الآخر عام ٦٠٧ هـ عن بضع وثمانين سنة[٣].

وكذلك **الشيخة زينب بنت عبد الرحمن بن الحسن النيسابوري** المعروف بالشعري. وتدعى ــ حرة ــ أيضاً. قال عنها ابن خلكان: «كانت عالمة وأدركت جماعة من أعيان العلماء، وأخذت عنهم رواية وإجازة... ولنا منها إجازة كتبتها في بعض شهور سنة عشر وستمائة» وتوفيت عام ٦١٥ هـ[٤].

وكذلك **الشيخة ست الكتبة نعمة بنت علي بن يحيى** التي درست على عدد كبير من العلماء منهم جدها وأبي شَجاع البسطامي. ودرس عليها عدد كبير من العلماء منهم الضياء والمنذري. توفيت بدمشق عام ٦٠٤ هـ عن عمر يزيد عن

= ــ مفتاح السعادة ــ وعن ــ الجواهر المضيئة، للقرشي.

(١) عمر رضا كحالة، **نفس المصدر**، ج ٢، ص ٣٠٢. نقلاً عن تاريخ ابن عساكر وتحبير السمعاني.

(٢) أبو شامة، **الذيل**، ص ١٠٨.

(٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٦، رقم ٥٤١٠ ص ٥٤.

(٤) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٢، ص ٣٤٤، ٣٤٥.

الثمانين عاماً[1]. وكانت الشيخة ست الكتبة من بيت علم فقد كان أبوها وأخوها وجدها وجد أبيها من العلماء. كذلك أختها الشيخة عزيزة المتوفاة عام ٦٠٠ هـ وأختها جوهرة[2].

وليست هذه النماذج النسائية التي قدمناها إلا عينة قليلة لجيل من النساء المسلمات اللاتي زهدن في ملذات الدنيا وشهواتها وارتقين إلى مستوى التحديات وكرسن حياتهن للمشاركة في حركة الجهاد التي حمل مسؤوليتها جيل نور الدين وصلاح الدين لاسترجاع المقدسات والدفاع عن الحرمات. ولو مضينا في تتبع أسماء هذا الجيل لانتهى بنا إلى ما انتهى عليه مؤرخو تلك الفترة من أمثال الذهبي وابن خلكان أي تصنيف المجلدات التي لا تتفق وطبيعة الموضوع الذي نعالجه. ومع ذلك نقدم قائمة بنماذج أخرى ليرى القارىء ضخامة الدور الذي أسهمت به المرأة المسلمة في ظهور جيل صلاح الدين وعودة القدس.

أولاً:

أورد المنذري في كتابه ــ **التكملة لوفيات النقله** ــ عدداً وافراً من النساء المسلمات نذكر منه ما يلي:

(أ) في المجلد الأول:

١ ــ الشيخة نور العين بنت أبي بكر بن أحمد المعروف بابن أبي الديات. عاشت في بغداد في حي الحربية ودرست على كبار الشيوخ في عصرها ثم مضت في جهادها التربوي حتى وفاتها عام ٥٨٧ هـ [رقم ١٤٥ ص ١٥٧].

٢ ــ الشيخة ست الناس زينب ابنة الشيخ عبد الوهاب بن محمد بن الحسين الصابوني الحنبلي. درست على كبار العلماء وحدثت وأجازت [رقم ١٧٧ ص ١٧٦].

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٦، رقم ٥٣٧٨ ص ١٣، ١٤.

(٢) المنذري، **التكملة**، ج ٢، رقم ٨١٦ ص ٣٤.

٣ ــ الشيخة ست الدار ابنة الشيخ عبد الرحمن بن علي المعروف بابن البرني. درست وعاشت في بغداد تعلم وتحدث حتى وفاتها عام ٥٨٨ هـ [رقم ١٧٩ ص ١٧٧].

٤ ــ الشيخة شمس النهار بنت أبي البركات بن كامل، درست على شيوخ عديدين ثم جلست للتدريس (توفيت عام ٥٨٩ هـ) [رقم ١٩٢ ص ١٨٥، الذهبي في تاريخ الإسلام].

٥ ــ الشريفة فاطمة بنت عبد الواحد بن أبي السعادات أحمد. وينتهي نسبها بعبد الله بن عباس، وكانت تعرف ببنت ابن شفنين. درست على عدد من العلماء منهم المبارك بن المبارك السارج [رقم ٢٨٥ ص ٢٢٨].

٦ ــ الشيخة بلقيس ابنة سلمان بن أحمد بن الوزير نظام الملك المدعوة خاتون، درست على عدد من العلماء ودرست حتى توفيت عام ٥٩٢ هـ [رقم ٣٤٥ ص ٢٥٩].

٧ ــ الشيخة تَمنّي بنت عمر بن إبراهيم الطيبي البغدادي. درست على عدد من العلماء ثم تفرغت للتدريس حتى توفيت ببغداد عام ٥٩٤ هـ [رقم ٤٣٥ ص ٣٠٤].

٨ ــ الشيخة أسماء بنت محمد بن الحسن بن طاهر الدمشقية. درست على عدد من العلماء وحدثت وروى عنها عدد غير قليل، وهي أخت آمنة والدة قاضي القضاة محي الدين بن الزكي أحد خطباء السلطان صلاح الدين بعد فتح المقدس. توفيت عام ٥٩٤ هـ.

٩ ــ الشيخة آمنة بنت محمد بن الحسن بن طاهر الدمشقية، وهي أخت الشيخة أسماء بنت محمد التي مرت في رقم ٨. درست على علماء كثيرين وروى عنها الكثيرون، وحجت مع أختها أسماء، ثم حجت مرتين أيضاً، ووقفت رباطاً في دمشق، وهي ابنة عم حافظ الشام ابن عساكر، استمرت في التدريس حتى وفاتها عام ٥٩٥ هـ [رقم ٤٩٧

ص ٣٣٣ ومثله الذهبي في تاريخ الإسلام].

١٠ ــ الشيخة الصالحة فتون بنت أبي غالب بن سعود بن الحبوس البغدادية. درست على الكثير ودرست حتى توفيت عام ٥٩٥ هـ [رقم ٤٩٩ ص ٣٣٤].

١١ ــ الشيخة تمام بنت الحسين بن قنان الأنباري الواعظ، درست وحدثت حتى وفاتها عام ٥٩٧ هـ [رقم ٦٢٧ ص ٤٠٤].

١٢ ــ الشيخة زينب ابنة إسماعيل بن عوف القرشية، استقرت في الإسكندرية حتى توفيت فيها عام ٥٩١ هـ [رقم ٦٣٢ ص ٤٠٦].

١٣ ــ الشيخة عفيفة بنت طارق بن سنان القرشية. درست على مشاهير العلماء ثم اشتغلت بالتدريس حتى توفيت عام ٥٩٨ هـ [رقم ٦٤٦ ص ٤١٤].

١٤ ــ الشيخة كمال بنت أحمد بن القاسم الكوفية الأصل البغدادية الموطن، درست ثم جلست للتدريس حتى وفاتها سنة ٥٩٨ [رقم ٦٤٨ ص ٤١٦].

١٥ ــ الشيخة شمائل ابنة الإمام موهوب بن أحمد الجواليقي. وهي زوج شيخ الشيوخ عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبي سعد، درست على عدد من العلماء ثم جلست للتدريس حتى وفاتها عام ٥٩٨ هـ [رقم ٦٧٢ ص ٤٣٠].

(ب) في المجلد الثاني:

١٦ ــ الشيخة رحمة بنت محمود بن نصر. ولدت في بغداد وسمعت الحديث وأخذت العلم من كبار شيوخها. وهي زوجة الشيخ الصالح عمر بن يوسف المقرىء، ووالدها من العلماء المشهورين، توفيت عام ٦٠٠ هـ [رقم ٨٣١ ص ٤٢].

١٧ ــ الشيخة فاطمة بنت الشيخ عبد الرحمن بن الحسن بن عبد الله الفارسي الصوفي. درست على والدها وغيره وعملت بالتعليم حتى

توفيت عام ٦٠١ في بغداد حيث دفنت عند والدها عند رباط الزوزني [رقم ٩١٩ ص ٦٢].

١٨ ـ الشيخة الصالحة فارس بانويه بنت محمد بن أبرويه. درست على الشيخة فاطمة بنت عبد الله الجوزدانية وغيرها ثم درست بأصبهان حتى وفاتها عام ٦٠٢ هـ [رقم ٩١٩ ص ٨٠].

١٩ ـ الشيخة صفية بنت عبد الكريم بن شيخ الشيوخ أبي البركات إسماعيل درست على مشاهير العلماء، وهي من بيت الحديث والتصوف، اشتغلت بالتدريس في بغداد حتى وفاتها عام ٦٠٣ هـ حيث دفنت بباب رباط الزوزني [رقم ٩٧٨ ص ١١٢].

٢٠ ـ الشيخة محبوبة بنت الشيخ أبي المظفر المبارك بن محمد بن سكينة. درست وعملت في بغداد وهي بيت علم، توفيت عام ٦٠٤ هـ [رقم ١٠٠٩ ص ١٣٠].

٢١ ـ الشيخة عفيفة بنت الشيخ المبارك بن محمد، درست على عدد من العلماء ثم عملت في التدريس. وهي زوجة أحمد بن صالح بن شافع الجيلي وأم ولده أبي المعالي محمد. توفيت في بغداد عام ٦٠٤ هـ [رقم ١٠١٨ ص١٣٣].

٢٢ ـ الشيخة درة بنت عثمان بن منصور المعروف بابن قيّامة. ولدت في بغداد ثم نشأت ودرست بها. ويذكر المنذري أنها أجازته نفسه وأن أبو المحاسن الدمشقي الحافظ كتب عنها مما يدل على أن شهرتها امتدت خارج العراق إلى الشام وغيرها، توفيت ٦٠٤ هـ [رقم ١٠٣٥ ص ١٤٣].

٢٣ ـ الشيخة صفية بنت أحمد بن محمد بن ملاعب البغدادية. درست وحدثت وهي أخت الشيخ أبي البركات داود بن أحمد وقد توفيت عام ٦٠٤ هـ. وأختها حفصة بنت أحمد التي درست وحدثت كذلك حتى توفيت عام ٦١٢ هـ [رقم ١٠٣٦ ص ١٤٤].

٢٤ ـ الشيخة فاطمة بنت عبد الله بن أحمد البغدادي المعروف بابن الطويرة. درست على مشاهير الشيوخ مثل أحمد بن محمد الزوزني. ومحمد بن عبد الملك، وابن حيروت ثم جلست للتدريس حتى توفيت عام ٦٠٥ هـ. وهي أخت الحافظ عبد الرحمن بن الجوزي لأمه. [رقم ١٠٥٢ ص ١٥٠].

٢٥ ـ أم الحياء عفيفة ابنة الشيخ محمد بن عبد الله. مصرية الأصل، بغدادية المولد والدار. درست على جدها وعلى آخرين، وهي من بيت المشيخة والتصوف توفيت في بغداد عام ٦٠٨ هـ [رقم ١٢٠٥ ص ٢٢٩].

٢٦ ـ الشيخة الصالحة عاتكة بنت الحافظ الحسن بن أحمد. كان مولدها في همذان، ودرست على كبار شيوخ عصرها، ودرست في همذان وبغداد، وكانت من بيت العلم فوالدها أحد الحفاظ والمقرئين، ومثله أهل بيته من أولاده وأهله. توفيت في بغداد ودفنت في باب حرب عام ٦٠٩ هـ [رقم ١٢٥٣ ص ٢٥٤].

٢٧ ـ الحاجة أم الفضل زينب ابنة الشيخ الفقيه إبراهيم بن محمد وزوجة الخطيب عبد الملك بن زيد الدولعي. رحلت في طلب العلم إلى خراسان وأصبهان وهمذان وبغداد ثم استقرت في دمشق. وكان والدها في الأصل جندياً ثم ترك وطلب العلم وأصله من قرية زيلوس قضاء الرملة بفلسطين. عملت بالتدريس في دمشق حتى وفاتها فيها عام ٦١٠ هـ حيث دفنت في جبل قاسيون [رقم ١٢٨٦ ص ٢٧٢].

الفصل الثاني والعشرون

تقويم مدارس الإصلاح والتجديد والمصير الذي انتهت إليه

نجحت مدارس الإصلاح والتجديد في إخراج «جيل نور الدين وصلاح الدين» الذي استطاع مواجهة التحديات الصليبية و«إعادة القدس»، لكن هذه المدارس لم تنجح في إمداد الأمة الجديدة بما يحافظ على استمرار وحدتها ونمائها الحضاري في ميادين الحياة المختلفة؛ بل إن التخلف أصاب هذه المدارس نفسها وانتهى بها إلى ما عُرف بـ«الطرق الصوفية» وامتداداتها المتمثلة بجماعات الدراويش المختلفة.

ولعل ابن تيمية هو أكثر من ناقش هذا المصير السلبي الذي انتهت إليه مدارس الإصلاح، خاصة في رسائله وفتاويه المضمَّنة في الجزء العاشر من مجموعة الفتاوى الذي يحمل عنوان «**كتاب السلوك**» والجزء الحادي عشر الذي يحمل عنون «**كتاب التصوف**».

ولقد ركز ابن تيمية في مناقشاته على التفريق بين بدايات مدارس الإصلاح والتجديد وبين المصير الطرقي ـ الدرويشي الذي انتهت إليه. فالبدايات ـ حسب تحليل ابن تيمية ـ قامت على أصول سليمة تتفق مع الكتاب والسنّة. أما النهايات فقد نسيت تلك الأصول الشرعية ونسبت إلى الشيوخ المؤسسين الكثير من بدعها وضلالاتها ومبالغاتها. ومما قاله ابن تيمية في هذا الشأن: «فإن قدماء المشايخ الذين كانوا فيكم، مثل الملقب بشيخ الإسلام أبي الحسن علي بن أحمد بن يوسف القرشي الهكاري، وبعده الشيخ العارف القدوة عدي بن مسافر الأموي، ومن سلك سبيلهما فيهم من الفضل والدين والصلاح والاتباع للسنة ما عظم الله به أقدارهم ورفع به منارهم».

والشيخ عدي (قدّس الله روحه) كان من أفاضل عباد الله الصالحين وأكابر الشيوخ المتبعين، وله من الأحوال الزكية والمناقب العلية ما يعرفه أهل المعرفة بذلك. وله في الأمة صيت مشهور ولسان صدق مذكور. وعقيدته المحفوظة لم يخرج فيها عن عقيدة من تقدّمه من المشايخ الذين سلك سبيلهم كالشيخ الإمام الصالح أبيّ الفرج عبد الواحد بن محمد بن علي الأنصاري الشيرازي، ثم الدمشقي، والشيخ الهكاري ونحوهما»[(١)].

وحينما سئل ابن تيمية عن البدع التي أحدثتها الطرق الصوفية وجماعات الدراويش كالرقص في حلقات الذكر والغناء بالدف أجاب:

«واتخاذ الضرب بالدف والغناء والرقص عبادة، هو من البدع التي لم يفعلها سلف الأمة ولا أكابر شيوخها: كالفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، وسري السقطي، وغير هؤلاء.

وكذلك أكابر الشيوخ المتأخرين مثل: الشيخ عبد القادر، والشيخ عدي، والشيخ أبي مدين والشيخ أبي البيان وغير هؤلاء. فإنهم لم يحضروا السماع البدعي، بل كانوا يحضرون السماع الشرعي، سماع الأنبياء وأتباعهم كسماع القرآن والله أعلم»[(٢)].

في كل موضع يناقش ابن تيمية محدثات الطرق الصوفية، ينفي هذه المحدثات عن الشيوخ المؤسسين لمدارس الإصلاح، من ذلك ما قاله عن الطريقة الرفاعية:

«وأما كشف الرؤوس وتفتيل الشعر وحمل الحيات فليس هذا من شعار أحد من الصالحين... ولا الشيخ أحمد بن الرفاعي ولا غيره، وإنما ابتدع بعد موت الشيخ بمدة طويلة، ابتدعه طائفة انتسبوا إليه»[(٣)].

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **مجمل اعتقاد السلف**، ج ٣، ص ٣٧٧.
(٢) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب التصوف**، ج ١١، ص ٦٠٤.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ٤٩٤.

والمنهج الذي استعمله ابن تيمية في نقد الطرق الصوفية يركز على إظهار مخالفة هذه الطرق للأصول الإسلامية في الكتاب والسنّة، ولكنه لا يحاول كشف المؤثرات والظروف التي انتهت بمدارس الإصلاح والتجديد إلى المصير الذي آلت إليه. وحينما نتحرى هذه المؤثرات والظروف نجدها تتمثل في عوامل ثلاثة هي:

الأول: نقص الفقه الحركي الذي وجه نشاطات هذه المدارس.

والثاني: أثر قيم العصبيات الأسرية والقبلية في تنظيمها القيادي والإدراي.

والثالث: أثر سياسات السلطنة المملوكية المفرطة في الظلم.

أما عن **العامل الأول**: فإن هذه المدارس ركّزت نشاطاتها على تحقيق عنصر «الإخلاص» في العمل دون العناية نفسها لعنصر «الصواب»، أي أنّها ركَّزت على التربية أكثر من الاستراتيجية. ولذلك لم تفرز «فقه الحكمة» اللازم لتنظيم مؤسسات السياسة والإدارة والاقتصاد وتنظيم مسؤوليات العاملين فيها وأدائهم، وحسن استثمار الموارد البشرية والمادية بما يناسب حاجات المكان والزمان، وإنما اكتفت بـ«فقه» الآباء الذي يركز على «المظهر الديني للعبادة» دون «المظهر الاجتماعي»، وصار شيوخها ومتعلموها يسلكون طريق «الزهد» وينتمون إلى مذهب من المذاهب الفقهية التقليدية في آن واحد. ولهذا يُوصف الواحد منهم بأنه ــ مثلاً ــ «قادري السلوك» و«حنبلي المذهب».

كذلك لم تطرق هذه المدارس ميادين «الفقه» المتعلق بالمظهر الكوني للعبادة والمؤدي إلى تطور العلوم الطبيعية وتسخير تطبيقاتها في ميادين الحضارة المادية المختلفة[1]. وهذا النقص في الفقه السياسي والإداري جعل المنجزات التي حققها «جيل صلاح الدين» تعتمد على صلاح الشخصيات أكثر من فاعلية المؤسسات، فلما غابت الشخصيات القيادية عن مسرح الحياة برز تأثير العامل الثاني؛ أي أثر قيم العصبيات الأسرية والقبلية التي عادت لتوجِّه مؤسسات الحكم

(١) للاطلاع على تفاصيل ــ المظهر الكوني للعبادة ــ راجع كتاب فلسفة التربية الإسلامية ــ للمؤلف.

والإدارة بما فيها مدارس الإصلاح نفسها، وهذا التطور السلبي أفرز ظاهرتين سلبيتين هما:

الأولى: حين لم يجد جيل الأبناء فقهاً سياسياً وإدارياً ينظم عملية تعيين الحاكم ومؤسسات الحكم والإدارة، ارتد إلى تقاليد العصبية الأسرية والقبلية وروابط الديم التي تعتبر الحكم وقيادة المؤسسات التربوية والعلمية ميراثاً يرثه الأبناء عن الآباء، الأمر الذي أدّى إلى تفكك الدولة وانقسامها حيث تقاسم الأبناء ما وحّده جيل الآباء، وأداروه طبقاً لتقاليد العصبيات الأسرية التي سبقت جيل الإصلاح، والتي كانت تعتبر أراضي الدولة ومدنها وسكانها إقطاعات يتصرّف بها الحكام ويتبادلونها بالبيع والشراء وصفقات الحرب والصلح.

كذلك أدى النقص في الفقه السياسي الإداري إلى انفجار الفتن بين الملوك وأمراء الجيش، من ذلك ما حدث بين الملك الكامل وبين عماد الدين أحمد بن المشطوب الكردي الهكاري الذي يصفه ابن خلكان بأنه كان أميراً كبيراً وافر الحركة معدوداً بين الملوك. وكان صلاح الدين قد أقطعه وهو شاب إقطاع نابلس إكراماً لوالده سيف الدين أبو الهيجاء المشطوب الهكاري الذي كان من كبار أمراء الجيش الصلاحي وقادته. فقد اتفق عماد الدين بن المشطوب مع الأكراد الهكارية على خلع الملك الكامل وتمليك أخيه الفايز، ولكن المحاولة لم تنجح ودب الاضطراب في معسكر الجيش الذي كان في مواجهة الصليبيين، وانسحب عماد الدين إلى قلعة تلّعْفر بين الموصل وسنجار، وانتهى أمره بالقبض عليه واعتقاله في قلعة حران حيث بقي فيها حتى وفاته عام ٦١٠هـ[١].

والخلاصة أن الجدب في الفقه السياسي والإداري أفرز ــ بعد جيل صلاح الدين ــ قيادات وإدارات متسلطة فردية، ارتدّت لتحكم الأمة بقيم «القوة فوق الشريعة» و «الفردية بدل العمل الجماعي» و «التسلط بدل الشورى» و «الارتجال بدل التخطيط» وهكذا.

والظاهرة **السلبية الثانية** هي أن قيم العصبية الأسرية تسللت إلى مدارس

---

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ١، ص ١٨٠ ــ ١٨١، ٤٠٨.

الإصلاح نفسها. إذ يستفاد مما كتبه مؤرخو تلك الفترة كابن الوردي، .وابن المستوفي، أن الأبناء والأحفاد تسلموا مشيخات هذه المدارس بعد وفاة المصلحين الآباء دون أن يكون لأولئك الأبناء والأحفاد المؤهلات العلمية والدينية والأخلاقية، الأمر الذي أحال مدارس الإصلاح إلى «إقطاعات دينية وعصبيات مذهبية» وأدى إلى انصراف النابهين المثقفين من صفوفها واجتماع العامة فيما عرف باسم «الطرق الصوفية» التي اشتقت أسماءها من أسماء الآباء المؤسسين كالطريقة القادرية، والطريقة البيانية، والطريقة الرفاعية التي راحت تركز على الطقوس والأشكال بدل التربية والعلوم والأعمال[1]. وهذه النهاية هي الصورة التي شاعت بين الباحثين والمؤرخين وانحدرت إلى المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر.

وأما عن **العامل الثالث** أي سياسات السلطنة المملوكية المفرطة في الظلم. فقد أدى الرعب الذي أشاعته هذه السياسات في واقع المجتمع إلى انتحار المعارضة السياسية اجتماعياً واغترابها في عالم الرؤى والتصورات التي لا وجود لها. ولقد تجسّد هذا الانتحار الاجتماعي في المقولات الخوارقية والكرامات المعجزة والمبالغات التي نسبتها الطرق إلى الشيوخ الكبار المؤسسين لمدارس الإصلاح. فكانت هذه المقولات تطوراً متخلفاً للمعارضة السلبية التي قادها الشيوخ المؤسسون ضد من أسموهم بـ«السلاطين الظلمة» وحلفائهم من «علماء السوء» و«فقهاء الدنيا» وهي المعارضة التي قلنا أنها تشبه ما يُسمى بالعصيان المدني في الوقت الحاضر.

وتتضح أصول هذه المعارضة المفرطة في السلبية ــ أو الانتحار الاجتماعي

---

(١) راجع مثلاً: شرف الدين ابن المستوفي، تاريخ إربل، القسم الأول، ص ١١٦ ــ ١٢٠.
لا يقتصر أثر ــ العصبيات الأسرية ــ على حركات الإصلاح والمدارس المشار إليها وإنما هي ظاهرة أصابت معظم مدارس وحركات الإصلاح التي شاهدتها المجتمعات الإسلامية في الماضي والحاضر، حيث انتهت وراثة المشيخات والإمامة فيها إلى أبناء المؤسسين وأحفادهم وذرياتهم مما انتهى بها إلى ــ الإقطاع الديني ــ وعبادة الأشخاص والجمود وتوقف الفاعلية.

ـ من فيض المصطلحات التي أفرزتها الطرق الصوفية التي قسَّمت الدولة في المجتمع الإسلامي آنذاك إلى دولتين: «دولة الباطن» و «دولة الظاهر» ومن قائمة الوظائف والرتب في كلا الدولتين والتي تجعل الأفضلية والمكانة والفاعلية لقيادات دولة الباطن وسلاطينها. فالشيخ المؤسس هو «سلطان الوقت» و «المتصرف في الزمان» و «صاحب الفتح السني» و «المتمكن من الأحوال». فالشيخ عبد القادر مثلاً هو «سلطان الأولياء»، والشيخ أحمد الرفاعي هو «سلطان العارفين»، وآخر هو «سلطان العلماء»[1]. و «الملوك وسلاطين الدنيا حكام على الأجساد». بينما شيوخ الطرق الصوفية هم «حكام على الأرواح والنفوس». كذلك أفرغت مصطلحات القطب والأبدال والأوتاد وأمثالها من مضامينها الإدارية والتنظيمية، وحلّ محلها مضامين خوارقية خيالية تجسد الآمال المحبطة لدى المنتحرين اجتماعياً المغتربين في عوالم الغيب الذي لا وجود له.

ومن السطحية أن توصف ظاهرة المقولات الخوارقية والكرامات المعجزة على أنها مجرد بدع وضلالات ومبالغات ـ كما يطلق عليها أصحاب منهج الحكم والإدانة ـ وإنما هي ـ بمقياس المنهج التحليلي ـ التشخيصي ـ إسقاطات نفسية لمعارضة سياسية شعبية مفرطة في السلبية، يئست من عدالة الواقع فارتدَّت تبحث عنها في دنيا الخيالات والرؤى، وهي تبرير الولاء للشيخ الصوفي بدل شيخ السلطة، وللسلطان الروحي بدل السلطان العسكري. وهي مبررات تمتد إلى مختلف ميادين الحياة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية، وتطرح نفسها بأساليب نابعة من ثقافة ذلك العصر ومناهج التفكير التي سادت فيه. وتزخر كتب التراث الصوفي، وكتابات مؤرخي تلك الفترة بأشكال الإسقاطات النفسية المشار إليها: فالانتصارات العسكرية لها ظاهر وباطن: ظاهر مثلت فيه قيادات السلطنة العسكرية ـ الدنيوية في «دولة الظاهر» دور القفازات والأدوات التي استعملتها القيادات الروحية ـ الخوارقية في «دولة الباطن». ومن أمثلة ذلك الرواية التي تقول إنّ انسحاب إحدى زحوف المغول

---

(١) التادفي، قلائد الجواهر، ص ٢٣، ٨٥.

إنما كان بسبب «باطن» التوجيه الروحي الذي مارسه «سلاطين الوقت وشيوخ الوقت وشيوخ العصر». وتروي المصادر الصوفية هذا الحادث فتقول:

«وقصد سلطان العجم مرة بغداد بجيش عرمرم عجز الخليفة عنه، فجاء الشيخ عبد القادر يستغيث به. فقال الشيخ عبد القادر للشيخ علي بن الهيتي: مُرْ هؤلاء أن يرحلوا عن بغداد! فقال: سمعاً وطاعة: قال لخادمه: اذهب إلى جيش العجم وائته من آخره تجد مئزراً مرفوعاً على عصا كالخيمة وتحته ثلاثة رجال، وقل لهم: يقول لكم علي بن الهيتي ارحلوا عن بغداد! فإذا قالوا ما أتيناها إلا بأمر، فقل لهم وأنا أيضاً ما جئتكم إلا بأمر. فانصرف الخادم حتى أتاهم وأخبرهم وأخبروه، فمد أحدهم يده إلى تلك العصا فألقاها وطوى المئزر وانصرفوا نحو العجم فإذا الجيش قد ألقى الخيم ورجع من حيث جاء»[1].

وهناك رواية ثانية تتحدث عن انتصار عسكري ضد الصليبيين، رأى الناس «ظاهره» على أيدي سلاطين السياسة وعساكرهم بينما هو في «باطنه» من إنجاز الشيخ رسلان الدمشقي، تقول الرواية:

«قال أبو أحمد بن محمد الكردي: رأيته (أي الشيخ رسلان) يوماً بظاهر دمشق يرمي بالحصى. فسألته عن ذلك فقال: هذه سهام على الإفرنج. وكان الإفرنج في ذلك الوقت خرجوا إلى الساحل وتبعهم جيش المسلمين، وقالوا بعد ذلك كنا نرى الحصى تنزل من السماء في الهواء على رؤوس الإفرنج، وهلك منهم خلق كثير من الحجارة التي كان يرميها الشيخ حتى أن الحصى الواحدة كانت تنزل على رأس الفارس فيهلك هو وفرسه ببركة الشيخ رضي الله عنه»[2].

وثمة رواية ثالثة تتحدث عن انتصار عسكري ضد الإفرنج في الجناح الغربي، حقق «باطنه» و«ظاهره» الشيخ أبو مدين المغربي حيث تمضي الرواية فتقول: «قامت الحرب بين المسلمين والفرنج فخرج الشيخ (أبو مدين) بأصحابه إلى الصحراء ومعه سيفه، فجلس على كثيب رمل، وإذا بين يديه خنازير قد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

ملأوا البرية، وكان الفرنج قد ظهروا على المسلمين، فاستلّ الشيخُ سيفه ووثب إلى أن صار بينهم وصرخ وعلا رؤوس الخنازير، وقتل منهم شيئاً كثيراً فولوا هاربين. فسألناه عن ذلك؟ فقال: هؤلاء الفرنج وقد خذلهم الله تعالى.

قال: فأرخناه. فلما جاءه المجاهدون أكبوا على أقدام الشيخ يقبلونها، وأقسموا بالله أنه كان معهم بين الصفين ولولاه لهلكوا، وأنه رضي الله عنه كان يعلو بسيفه رأس الفارس من الفرنج فيصرعه وفرسه، وأنه قتل منهم مقتلة عظيمة، وولى الفرنج مدبرين وأنهم لم يروه بعد انقضاء الحرب»[1].

وهذا لون آخر من الإسقاطات النفسية التي أفرزتها الأزمات الاقتصادية والمجاعات العامة مع ما رافقها من ابتزاز سلاطين السياسة وعساكرهم واستغلال إدارتهم وفقدان الثقة بهم واليأس منهم مما دفع عامة الجماهير من المتصوفة والدراويش إلى الاغتراب النفسي في ميتافيزيقا الغيب بحثاً عن العدل الاجتماعي ومساعدات الإغاثة التي يقدمها «السلاطين الروحيون»، بدل المقاومة والمطالبة بالعدل وتساوي الفرص. ومن أمثلة ذلك الرواية التي تتحدث عن الشيخ رسلان الدمشقي فتقول:

«ورد عليه خمسة عشر رجلاً ولم يكن عنده سوى خمسة أرغفة، فوضعها لهم بعد أن هشمها مع دقة وقال: بسم الله الرحمن الرحيم. اللهم بارك لنا فيما رزقتنا وأنت خير الرازقين، فأكلوا حتى شبعوا وبقي منهم بقية ففرقها عليهم كسرة كسرة، وسافروا إلى بغداد وكانوا يأكلون منها طول الطريق»[2].

وهناك رواية أخرى تتحدث ــ على لسان المدعو أبو محمد الحسن الحميدي ــ عن إغاثة الشيخ جاكيرالكردي للجائعين حيث تقول:

«كانت نفقة شيخنا الشيخ جاكير من الغيب. كنت عنده يوماً فمرت بقرات مع راعيها. فأشار إلى إحداهن وقال: هذه حامل بعجل أحمر يُولد في يوم كذا في شهر كذا، وهو نذر لي ويذبحه الفقراء (أي فقراء الدراويش) يوم كذا ويأكله

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

فلان وفلان. ثم أشار الأخرى وقال هذه حامل بأنثى ومن صفتها كذا وكذا، تولد في وقت كذا وكذا، وهي نذر لي يذبحها فلان ــ رجل من فقراء الصوفية ــ ثم يأكل منها فلان وفلان ولكلب أحمر فيها نصيب. وقال الراوي: والله! لقد وجدتُ الحال على وصف الشيخ (رضي الله عنه) لم يختل منها بشيء، ودخل كلب أحمر إلى الزاوية واختطف قطعة لحم من البقرة وذهب بها. قال وأتاه يوماً وارد وقال له: يا شيخ جاكير أريد اليوم منك أن تطعمني لحم ظبي. قال وإذا بالظبي قد جاء حتى وقف بين يدي الشيخ رضي الله عنه فأمر بذبحه لذلك الوارد فأكل منه. ولقد خدمت الشيخ سنين فما رأيت بالقرب من الزاوية ظبياً غير هذا»[1].

فجميع هذه المبالغات عن الكرامات المعجزة والأفعال الخوارقية ونظائرها المنتشرة في ميادين الحياة المختلفة، تُجسِّدُ بعض مظاهر اليأس من العدل الاجتماعي ومضاعفات الظلم الذي ميز سياسات سلاطين المماليك. مما أدى إلى إسقاط هذه الإحباطات على القيادات المخلصة ــ العادلة من الشيوخ الأموات والأحياء.

ولعله من المناسب ــ هنا ــ أن نقول إن العلّة التي وسمت عهد السلاطين المماليك بالظلم، الذي دفع بالملايين الغفيرة إلى الاغتراب في عالم الدراويش ورؤى السعادة المتخيلة، هي أن الإنسان المملوكي لم يعرف المحبة والرحمة والعطف والعدل في طفولته ونشأته وحالات ضعفه وفقره، لذلك لم يمنحها لأحد عند رجولته وفي حالات قوته وغناه[2]. فالمماليك في الأصل كانوا بعض إفرازات الجشع لدى أصحاب التجارة والاقتصاد في الشام ومصر حين فسق المترفون فيهما عن طرق الكسب الحلال، فصاروا يجلبون أبناء شرق العالم الإسلامي وبناته بضاعة بشرية تتراوح أعمار سلعها بين الثانية عشرة والخامسة

(١) **المصدر نفسه**، ص ١١٣.

(٢) لعل هذه المضاعفات هي بعض الأسباب التي أدت إلى الاهتمام الشديد في القرآن والسنة بالأيتام والضعفاء والنساء والفقراء.

عشرة، ثم يتوزعهم المترفون ــ غلماناً وإماءً ــ حيث يتعرضون لأسوأ الخبرات التي تنال من كراماتهم وإنسانيتهم وعفتهم ومفهوم الذات لديهم. وحين صار المماليك «سلاطين وقادة وجنداً» تظافرت هذه الخبرات السلبية لتجعل من المملوك السلطان، والمملوك القائد، والمملوك الجندي، إنساناً قاسي الفؤاد، عديم الانتماء. ووسمت السياسات الداخلية للسلطنة المملوكية بالقسوة والظلم الشديد لـ «المسلمين» في الشام ومصر وإن انتصروا «للإسلام» في عين جالوت!!.

وجميع هذه السياسات الظالمة تركت آثارها المدمرة في الشخصية المسلمة حتى الوقت الحاضر. فصارت السمة العامة للجماهير المسلمة هي الاغتراب في عالم الغيب الحالم، والانتحار الاجتماعي في خوارق الطرق الصوفية، والسلبية إزاء الحاكم، والنكوص عن مجابهة التحديات وتحمل المسؤوليات. وهكذا دفع العالم الإسلامي خاصة الشام ومصر ــ الثمن فادحاً إذ سمح لظاهرة الرق المملوكي أن تشيع في المجتمع الذي سبق قيام دولة المماليك، وتفرز مضاعفاتها السلبية في قيمه وتقاليده ونظمه السياسية والاجتماعية.

والواقع أن إقبال الجماهير المسلمة على الطرق الصوفية وجماعات الدراويش هو لون من ألوان الانتحار الاجتماعي الذي تمارسه الجماهير المسلمة حين تيأس من عدل المجتمع الظاهر الحي، فتنسحب منه إلى عالم ميتافيزيقي وتعيش معطلة الفاعلية لا أثر لها في الأحداث ولا وزن في مجابهة الأخطار والتحديات. وهو انتحار ما زال يمارسه الشرقي ــ بشكل عام ــ حين تُرهبه «السلطة» العسكرية والسياسية، وتكمم فاه عن المطالبة بقوام حياته المادية وحرياته الأساسية. فينسحب للركوع بين يدي شيوخ الطرق والدراويش بالقدر الذي يجبر سلاطين السياسة وأمراء العسكر مظلوميهم على الركوع بين أيديهم. فهو انتحار اجتماعي يطور مبرراته في ظل ثقافة الدين، تماماً كما ينتحر الغربي انتحاراً جسدياً حين يضربه الإحباط واليأس في ظل ثقافة المادة. ويساعد الشرقي على هذا الانتحار الاجتماعي أن نظام القيم في المجتمعات الشرقية عامة يدحر قيم «العدل والحرية» من المحور إلى الهامش، ويجعل الإنسان يرضى باغتصاب

حريته وكرامته قروناً وقروناً بانتظار الرسول أو المهدي المخلص!!.

لذلك، لا يفيد في معالجة ظواهر الطرق الصوفية والدراويش مناهج «الإدانة الشرعية» التي تحاكم «الضحية» من الطرقيين والدراويش، وتُدينهم دون تشخيص للعوامل التي دفعت بهم إلى الجنوح. وإنّما يعالجها ويشفي الجماهير منها منهج «تحليلي ــ تشخيصي» يحلل الأصول الاجتماعية ــ الاقتصادية ويبرز خطورة الظلم وكبت الحريات، ويهيّىء لظهور المؤسسات التربوية والإدارية التي تُعيد للعدل واحترام الإنسان مكانهما في محور نظام القيم وممارسات الحياة القائمة. فالمجتمعات التي لا تتيح للأفكار أن تعبِّر عن نفسها في عالم الظاهر أي الواقع، ترتدُّ فيها الأفكار إلى عالم «الباطن والميتافيزيقا» (أي الغيب الذي لا وجود له)، وتلون ثقافتها وقيمها بالأساطير التي تتحدث عن عدل موهوم ورخاء متخيّل.

لقد استعمل نفرٌ غير قليل من الفقهاء والمفكرين والمؤرخين ــ في الماضي والحاضر ــ منهج المحاكمة والإدانة في معالجة الإفرازات السلبية لظاهرة الطرق الصوفية والدراويش القاتلة لفاعلية الإنسان. وأصدروا آلاف الكتب وألقوا آلاف المواعظ عن انحرافات الطرق الصوفية والدروشة والقبوريين وضلالاتهم وبدعهم. ولكن جميع هذه الردود والتفنيدات لم تفلح أبداً، لأنها كانت دائماً تعالج المضاعفات دون المرض الأساسي. فهي ــ ما زالت ــ لم تخلص، أو لا تجرؤ أن تخلص إلى آثار غياب العدل واستفحال الظلم الاجتماعي اللذين برزت مضاعفاتهما في أمثال هذه الظواهر السلبية المزمنة في المجتمعات الإسلامية.

لقد أحسَّ ابن تيمية بالأسباب الرئيسة لظواهر الانحراف والاغتراب في المجتمع الإسلامية الذي عاصره، وعبّر عن هذا الإحساس في أكثر موضع في فتاويه، من ذلك قوله: «ولا تنظر إلى كثرة ذم الدنيا ذماً غير ديني، فإن أكثر العامة إنما يذمونها لعدم حصول أغراضهم منها»[1].

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، أصول الفقه**، ج ٢٠، ص ١٤٨.

ويقول أيضاً: «المحرمات جميعها من الكفر والفسوق والعصيان إنما يفعلها العبد لجهله أو لحاجته، فإنه إذا كان عالماً بمضرَّتها، وهو غني عنها، امتنع أن يفعلها. . . فأصل وقوع السيئات منه عدم العلم أو الغنى»[1].

لذلك لا يكفي لعلاج المحرمات ــ ومنها البدع والضلالات ــ أن توعظ العامة بعدم شرعيتها ليعلموا مضرَّتها، وإنما لا بد أن يقترن بالوعظ «العلمُ» بأهمية العدل ومحاربة الظلم لتختفي «الحاجة» التي تدفع الناس في طريق الضلالات والبدع، وتجبرهم على الوقوع في الكفر والفسوق والعصيان. ولا بد من تطوير المؤسسات والنظم المفضية إلى الحرية وكرامة الإنسان لتتوقف «الحاجة» التي تدفع للبحث عن «الكرامة» في خوارق الدراويش وكرامات الطرقيين!!

وتحتاج المجتمعات الإسلامية أن تتجاوز «الحس» الذي انتهى إليه ابن تيمية إلى درجة «الوعي» الذي يشخِّص ظاهرة الطرق الصوفية وجماعات الدراويش، ويعالج بدعها وضلالاتها بتجفيف المسببات الرئيسة لها، ودواء العدل وتوزيع الثروات وصيانة الحريات، بدل التعامل معها بمنهج المحاكمة والإدانة الذي يدين «الضحية» ويتجاهل «الجاني»[2].

وحين تعي القيادات الفقهية والسياسية والاقتصادية أهمية هذا «الوعي» فسوف يتضح لها أن المرض الرئيسي في الظواهر المتطرفة والسلبية ــ منذ أيام الباطنية والحشاشين والاغتراب الصوفي حتى أيام اليسار الحديث ــ إنما هو بعض إفرازات الجشع والاحتكار والترف المولدة لبيئة الظلم، المنجبة للخرافة

---

(١) ابن تيمية، **الفتاوى، كتاب التفسير**، ج١٤، ص ٢٢ ــ ٢٣.

(٢) ما زال فقهاء الإدانة وأمثالهم من الوعاظ والخطباء يعالجون مضاعفات مرض «الطغيان» والظلم، بإدانة الضحية والسكوت عن الجاني. فهم يدينون ــ مثلاً ــ مستهلكي السجائر والمخدرات. والباحثين عن أشرطة الفيديو الجنسية، والباحثات عن أزياء التبرج، ولا يجرؤون على ــ مجرد الإشارة ــ إلى مستورديها والمبشرين بها من الأقوياء المتسلطين.

والكفر والرذيلة[1]. وسوف يكون من ثمرات الوعي المشار إليه بروز ثقافة إسلامية أصيلة تستبدل التفكير الخوارقي بالتفكير السنني ــ القانوني. وسوف تطرح مفهوماً مؤصلاً للكرامة والمعجزة يتطابق مع ما توجِّه إليه الآية الكريمة القائلة: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء: ٧٠].

فــ «الكرامة» تقوم في الاجتماع البشري حين يتعامل الناس بنعم الله في البر والبحر بما يرضي الله. و «المعجزة» تتمثل في القوانين والسنن التي يكتشفها العلم في الآفاق والأنفس، وتتجسد تطبيقاتها في تكنولوجيا تحولها التربية الصحيحة إلى شواهد وآيات تحقق في الإنسان قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[ابراهيم: ٣٧].

وحين تبرز مثل هذه الثقافة الإسلامية النقية، فسوف يكون من ثمراتها تداعي قادة الأمة لمحاربة الجشع والاحتكار لئلا يفضيان إلى ظهور الظلم المولِّد للكفر والخرافة والفسوق والعصيان. وإذا أفرز الاحتكار الظلم فإن جماهير المسلمين الواعية لن تقاومه بالاغتراب في رؤى الدراويش، ولكنها سوف تنزل إلى ساحات الحياة الواقعية، لتقول للظالم: يا ظالم!! وللمحتكر: يا محتكر!! وبذلك تحقِّق مراد الله ورسوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله[2]!!.

---

(١) لقد أدرك الخليفة عمر ببصيرته وتجرده هذه التفاعلات الكفرية المفسدة التي يفرزها الظلم والحرمان حين كان يقول لولاته الذين يرسلهم إلى الأمصار: «ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم... ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم» مسند أحمد (تصنيف الساعاتي)، ج ٣، ص ٨٧.

(٢) تكررت ظاهرة الجشع والاحتكار في العصر الحديث ــ خاصة في بعض ديار المسلمين ــ وأفرزت نظماً سياسية «مملوكية»!!

الباب السادس
قوانين تاريخية
وتطبيقات معاصرة

لستُ من المؤمنين بأن التاريخ يُعيد نفسه. فالتطور ـ أو استمرارية الخلق ـ سنة من سنن الله في الكون. والله سبحانه لا يتوقف لحظة عن خلق الجديد في الوجود: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الرحمن: ٢٩]. والشؤون التي تُخلق اليوم تختلف عن تلك التي خُلقت في الأمس، والظواهر التي يجيء أجلُها لا تُبعث إلى الحياة من جديد، إذ ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [يونس: ٤٩].

ولستُ من المؤمنين بأن في التاريخ عبرةً. فالتاريخ يُقدم لنا العديد من الأمثلة على أن الأسباب التي أودتْ بأممٍ سابقة تكررت لتودي بأمم وأجيال لاحقة دون أن تتعلم منها شيئاً:

﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾ ﴾ [فاطر: ٤٢].

﴿ وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ [يس: ١٠].

ولكن في التاريخ قوانين تحكم الأحداث والظواهر وتوجهها الوجهة التي يقتضيها منطقُ القانون. والخروج على هذه القوانين أو الانسجام معها هو كالخروج على قوانين التنفس والغذاء وقوانين ضغط الغازات أو الانسجام معها. والذين يتقنون «فقه» هذه القوانين وتطبيقها هم الذين يستمرون في الحياة ويتفوقون في ميادينها. وهذا يعني أن الأمة التي يتولى أمورها «فقهاء» يفقهون قوانين بناء المجتمعات وانهيارها، ويحسنون تطبيق هذه القوانين فإنهم يقودون أممهم إلى التقدم والنصر لا محالة. أما الأمة التي يتولى زمام أمورها «خطباء» يحسنون التلاعب بالمشاعر والعواطف فإنها تظل تتلهى بـ «الأماني» التي يحركها هؤلاء الخطباء، حتى إذا جابهت التحديات لم «يفقهوا» ما يصنعون وآل أمرهم إلى الفشل وأحلوا قومهم دار البوار. والرسول ﷺ يقول: **«إنكم في زمان علماؤه**

كثير، خطباؤه قليل، من ترك فيه عشر ما يعلم هوى أو قال هلك. وسيأتي على الناس زمانٌ يقلّ علماؤه ويكثر خطباؤه، من تمسك فيه بعشر ما يعلم نجا»[1].

ولقد رأينا كيف تغلّب «فقه» الرسول ﷺ على «خطابة» أبي جهل وانتهى كل منهما بجماعته إلى المصير الذي يعرفه التاريخ. فقد هيأ ﷺ أتباعه لخوض معركة بدر قبل حدوثها باثنتي عشرة سنة، حيث أوجد لهم «مثلاً أعلى» يضحون من أجله، ثم أقام لهم مجتمعاً على روابط الإيمان والهجرة، والإيواء والنصرة؛ والولاء المتبادل، وأحسن تعبئة مقدراتهم وإن قلتْ، وعندما خرج بهم إلى أرض بدر «فَقهَ» الاستفادة من جغرافية الموقع وقوانين التعبئة.

أما أبو جهل فقد كان يقود مجتمعاً لا «مثل أعلى» له إلا مفاخر العصبية، ولا «فقه» لتقدير الموقف واستعمال المقدرات إلا نظم القصائد وضرب الطبول، ولذلك لم يكن أمامه حين سمع النذير إلاّ التشنج واستنفار الحمية والأهازيج وإلقاء «خطبته» الحماسية التي قال فيها:

«والله لا نرجعْ حتى نرد بدراً، فنشرب الخمر، وتُغنِّينا القيان، وتسمع بنا العرب وبمسيرتنا فلا يزالون يهابوننا أبداً!».

ولعبت الخطبة في الرؤوس وهرع من قريش ثلاثة أضعاف من خرج من المسلمين والتقى الجمعان، فانتصر «الفقه» النبوي، وانهزمتْ «خطب» أبي جهل. وسمعت العرب بهزيمة قومه، وقدّدتْ جثته وجثث أركان قيادته في بئر «القليب» إلى يوم يبعثون.

وحين حلّل القرآن الكريم نتائج المعركة وذكر أن عشرين من المؤمنين يغلبون مائتين من الذين كفروا، ذكر العلة فقال: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنفال: ٦٥]. لا يفقهون قوانين تكوين الأمم، ولا قوانين تعبئة المقدرات، ولا قوانين النصر والتفوق.

ونتائج هذا الفقه وهذا الجهل لا تقتصر على أمة دون أخرى أو زمن دون

---

(١) مسند أحمد، ج١، (الساعاتي)، ص ١٦١، رقم ٣٩.

زمن، وإنما هي نتائج تفرزها مقدمات جهود من يحسن «فقه» بناء الأمم والانتفاع بالمقدرات. ففي عام ١٩٦٧ طبّقت إسرائيل جانباً من استراتيجية الرسول ﷺ حيث أوجدت لشعبها «مثلاً أعلى» يضحون من أجله، ثم وحّدت صفوفهم وأحسنت إعدادهم والانتفاع بمقدراتهم، وحين خرجت بهم أحسنت الانتفاع من جغرافية المعركة وقوانين التعبئة. وفي المقابل، طبّق العربُ ارتجالية أبي جهل فحرموا أمتهم من «المثل الأعلى» وتركوها بلا روابط عدا روابط العصبيات القبلية والإقليمية والمصالح الشخصية. وحينما انطلق صوت النذير استنفروا المغنين والمغنيات وألقوا خطباً نارية قالوا فيها:

«والله لا نرجعْ حتى نهزم إسرائيل ومَنْ وراء إسرائيل، وندخل تل أبيب وتَغنِّينا أم كلثوم!».

والتقى الجمعان لمدة ست ساعات ــ تكرَّموا فأسموها ستة أيام ــ وجاءت نتيجة المعركة تماماً كنتيجة «بدر» بالنسبة للانتصار الإسرائيلي والهزيمة العربية. لذلك، لا نريد لهذا البحث أن يتناوله «الخطباء والوعاظ» سواء أكانوا في المسجد أو الإذاعة أو التلفزيون أو الصحيفة أو الكتاب أو الأحفال، ثم يسامرون به الناس ويقولون: إن التاريخ سوف يعيد نفسه، وأن في التاريخ عبرة. ولكنا نريد من هذا البحث أن يكون سبباً مثيراً يلفت الانتباه إلى ضرورة وجود «فقهاء في الاجتماع البشري» يحسنون اكتشاف السنن والقوانين التي تخضع لها المجتمعات الإسلامية ثم النظر في كيفية تأثير هذه القوانين إيجاباً وسلباً.

لقد حاولت هذه الدراسة تحليل الفترة التاريخية التي تناولتها، ثم خلُصت إلى أن هناك مجموعة من القوانين التي حكمت أحداث هذه الفترة. وأهمها ما يلي:

إن صحة المجتمعات ومرضها أساسهما صحة الفكر أو مرضه. وهو ما تضمّنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] وقوله أيضاً: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣].

ولشرح هذا القانون نقول: كل مجتمع يتكون من ثلاثة عناصر رئيسة هي: الأفكار، والأشخاص، والأشياء. وترتبط هذه المكونات الثلاث طبقاً لعلاقة معينة تتبدل طبقاً للزمان والمكان. وحسب نوع هذه العلاقة تتكون شبكة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات، ويتشكل محور الولاءات في المجتمع، ويتحدد منهج الفهم والتفكير الذي ينتشر فيه، ويترتب سُلّم القِيم الذي يُوجه أنماط السلوك فيه.

ويكون المجتمع في أعلى درجات الصحة حين يكون الولاء لـ «الأفكار» هو المحور الذي يتمركز حوله سلوك الأفراد وعلاقاتهم وسياسات المجتمع، بينما يدور «الأشخاص والأشياء» في فلك الأفكار. في هذه الحالة يتسلم مركز القيادة الأذكياء الذين يحسنون «فقه» التحديات واتخاذ القرارات، ويتسم منهج التفكير والفهم بالرسوخ والإحاطة، وتدور اهتمامات الأفراد والجماعات حول القضايا العامة الكبرى، وحول التحديات الداخلية والخارجية وما تتطلبه من تضحيات، وتعبئة واستعدادات.

وحين يكون الولاء لـ «الأشخاص» هو المحور، وتدور «الأفكار والأشياء» في فلك «الأشخاص» فإن السمة الغالبة للمجتمع تصبح هيمنة محبي الجاه والنفوذ وأصحاب القوة، ويسخرون «الأفكار والأشياء» لمصالحهم الشخصية أو لعشائرهم أو لطوائفهم أو لأحزابهم، وينحصر التفكير والفهم في أطر العائلة أو العشيرة أو الحزب أو الإقليم. ويتصف هذا التفكير والفهم بالسطحية والجزئية والانغلاق عن أفكار الآخرين، وتدور الاهتمامات حول القضايا التي تثيرها المنافسات والعصبيات المذهبية أو العائلية أو الإقليمية، وتسيطر هذه الأمور على

التفكير حتى لا تترك متسعاً للقضايا الكبرى، ولا تدع مجالاً للإحساس بالتحديات الداخلية والخارجية.

أما حين يصبح الولاء لـ «الأشياء» هو المحور ويدور «الأفكار والأشخاص» في فلك الأشياء، فإن الهيمنة في المجتمع تكون لأرباب المال والتجارات، وصانعي الشهوات، وتسود ثقافة الترف والاستهلاك، وتتمزّق شبكة العلاقات الاجتماعية وتصبح الأفكار والقيم بعض سلع التجارة ومواد الاستهلاك: تُزين بها اليافطات الدعائية وواجهات المحلات التجارية وصالونات الحلاقة وأسماء الشوارع، ويتوقف التفكير والفهم ويصابان بالشلل، وينشغل الناس بأشيائهم وحاجاتهم اليومية، ويعودون ـ كما نقلنا عن المؤرخ أبي شامة ـ كالجاهلية همةُ أحدهم لا تتعدى بطنه وفرجه، لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً. وهنا يلفظ المجتمع أنفاسه ويموت، وتتقدم إحدى الجماعات البشرية الأخرى لتعلن نبأ الوفاة وتقوم بمراسيم الدفن. لهذا أشفق الرسول ﷺ على الأمة الإسلامية من هذا المصير فقال:

«فوالله ما الفقر أخشى عليكم. ولكن أخشى عليكم أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على مَنْ كان قبلكم. فتنافسوها كما تنافسوها، وتهلككم كما أهلكتْهم»[(١)].

والواقع، أن المجتمع الحضاري الكبير حين تموت الفكرة التي قامت على أساسها الحضارةُ فيه، تنبعث منه روائح الموت، وتجذب برابرة الشعوب كما تجذب جثة الثور الكبير صغار الوحوش لتنهش لحمه وتقطع أوصاله بعد أن كانت في حياته تملأ رعباً من منظره.

والتطبيقات لهذا القانون كثيرة ووافرة في تاريخ المجتمع الإسلامي وتطوره. ففي عصر النبوة، كان الرسول ﷺ يعمِّقُ الولاء لأفكار الرسالة، ويجعله محور العلاقات الخاصة والعامة، وكانت «أشخاص» المؤمنين بالفكرة الإسلامية «وأشياؤهم» تدور في فلك الولاء لهذه «الفكرة» تطبيقاً لقوله تعالى:

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الزهد، (شرح النووي)، ج ١٨، ص ٩٥.

﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم﴾ [التوبة: ١١١].

واستمر عصر الخلفاء الراشدين يُجسِّدُ هذا الولاء للفكرة الإسلامية، وهم يرصدون كامل أشخاصهم وأشيائهم لنشر الدعوة الإسلامية في الخارج، وجسدوه في الداخل وهم يذعنون بسرور ورضى لروح الشورى، ويعلقون على منتقديهم: «لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا فينا إذا لم نسمعها»!.

ثم كان المنعطفُ بعد عهد الراشدين حين بدأ رجال القوة العصبية ــ من طلقاء مكة[1] ــ يعملون لتطويع رجال الفكر والفقه لتبرير ولاءاتهم للأشخاص. وأول من جسد هذه الظاهرة «معاوية بن أبي سفيان» حين أراد تطويع كبار الصحابة في زمانه للموافقة على خلافة ولده يزيد من بعده. وازدادت حدة هذا الاتجاه حين أخذ رجال السياسة يضطهدون رجال الفكر، ويطاردونهم إذا استعصوا على محاور الولاء لـ «الأشخاص» الحاكمين، كما فعل الحجاج مع سعيد بن جبير، وكما فعل المنصور العباسي مع سفيان الثوري، وكما فعل المأمون مع أحمد بن حنبل واستمر الحبل على الجرّار!!

ثم تلا هذا التطور الثاني تطور ثالث حيث انتقل محور الولاء للأشياء واشتغل المجتمع الإسلامي بها، وتنافس الناس في جمع الثروات وتكديس الممتلكات. وصارت منازلهم وعلاقاتهم تتحدد طبقاً لهذه الأشياء.

وكان لهذه التطورات الثلاثة نتائج: ففي قرون الولاء للفكرة تجمعت كلمة الأشخاص وترسَّخت وحدتهم وازدهر أمرهم. أما في قرون الولاء للأشخاص فقد برزت الصراعات الأسرية من أجل الخلافة، وظهرت الفرق المناوئة كالخوارج، وتركزت الاهتمامات حول هيمنة الفرد أو العائلة أو المذهب، واشتغل الناس بالمنافسات والصراعات، وساد التعصب المذهبي والانغلاق عن الآخرين.

وحين انتقل محور الولاء إلى الأشياء انحدر المجتمع الإسلامي إلى مزيد

---

(١) طلقاء مكة: اسم يُراد به الذين أسلموا بعد فتح مكة وعفا عنهم الرسول قائلاً: اذهبوا فأنتم الطلقاء.

من المرض والضعف، وتمزَّقت شبكة العلاقات الاجتماعية حتى داخل الأطر العائلية والمذهبية والإقليمية، وصارت الشعارات الفكرية بعض سلع التجارة ووسائل الشهوات. الأمر الذي أدى إلى وفاة المجتمع الإسلامي آنذاك، ومجيء الجماعات الصليبية والمغولية لتعلن نبأ الوفاة وتقوم بمهمة الدفن!!

القانون الثاني

حين تفشل جميع محاولات الإصلاح، وتتحول الجهود المبذولة إلى سلسلة من الإحباطات والانتكاسات المتلاحقة، فإن المطلوب هو القيام بمراجعة تربوية شاملة جريئة وصريحة وفاعلة، يكون من نتائجها إعادة النظر في كل الموروثات الثقافية التي تلي نصوص القرآن والحديث الصحيح، وإعادة النظر في كل العملية التربوية ابتداءً من فلسفة التربية ومروراً بأهدافها ومناهجها وطرائقها ومؤسساتها وإداراتها والمربين العاملين فيها حتى الانتهاء إلى تطبيقاتها السياسية والاجتماعية والإدارية.

والسبب ــ في هذا القانون ــ أن النجاح أو الفشل هو محصلة التجاذب المتضاد بين الأفكار والقيم والنظم والاستراتيجيات التي تمثل الإصلاح والتقدم، وبين محصلة الحِران والرفس الذي تمارسه الأفكار والقيم والنظم والاستراتيجيات التي تمثل قوى الرفض والتخلف. فإذا كانت محصلة الشد والجذب إلى جانب الأفكار والقيم والنظم والاستراتيجيات الممثلة للإصلاح، كانت نتيجة هذا التفوق هو **«النجاح»**. أما إذا كانت محصلة التجاذب إلى جانب الأفكار والقيم والنظم والاستراتيجيات الممثلة للتخلف المضاد كانت النتيجة هي **«الفشل»**. ويكون المطلوب ــ حينئذ ــ هو مراجعة شاملة لأفكار الإصلاح وقيمه واستراتيجياته بغية التعرف على مواضع الضعف والخطأ فيها لمعالجتها بالاستبدال أو التعديل أو كليهما.

ولا بد أن تبدأ هذه الخطوة في نفوس الموجهين للإصلاح ومنهم أنفسهم. ولا بد أن يكون لديهم من الإرادة والكفاءة ما يمكِّنهم من الانعتاق والتحرر من

«أغلال» الأفكار والثقافة التي يحملونها، ومن «آصار» القيم والعادات والتقاليد والنظم والممارسات التي يعيشونها رغم ما أحاطه بها جيل الآباء من قدسية تعصُّب العقل والسمع والبصر عما فيها من نواقص وعيوب، ثم يقومون بفحص ذلك كله وتقويمه. وهذا ما تشير إليه عملية «الانسحاب للاشتغال بخاصة النفس» الذي يوجه إليه الحديث النبوي القائل: «**فعليك بخاصة نفسك**».

ومفهوم «التوبة» في الإسلام يجسد هذا القانون تمام التجسيد، والتوابون الذين يحبهم الله هم أولئك الذين يتمثلون هذه التوبة في أفكارهم وقيمهم، وأعمالهم وأنماط معيشتهم. فالتوبة بمفهومها الشامل مراجعةٌ وتقويمٌ لكل ما هو قائم في ميدان الفكر والشعور والسلوك، وهي في ميدان الفكر أخطرُ بكثير من ميدان العمل لأن الفكر هو الحلقة الأولى في كل سلوك. والمشكلة المزمنة في «العقل الإسلامي التقليدي» هي أنه لا يرى إلا الحلقة الأخيرة من السلوك: حلقة الممارسات الطافية فوق سطح الأحداث، ولا يفطن ـ البتة ـ إلى دور الحلقتين الأولى والثانية من السلوك: حلقة الفكرة وحلقة الشعور أو الاتجاه. ولذلك ترى هذا «المسلم التقليدي» ينفعل ويهيج ويتداعى للجهاد العسكري ضد الحلقة الأخيرة من السلوك الطافية فوق الأحداث، ثم لا يكون من ثمار جهاده القتالي وتضحياته فيه إلا كثمرة عمل المزارع الساذج الذي يقطف أوراق العشب الضار النابتة فوق التربة دون الانتباه إلى الجذور الضارية في أعماقها، فلا يكاد يمر أسبوع على قطعه لأوراق العشب الضار حتى ترسل له الجذور أوراقاً جديدة. وبسبب هذه العقلية السطحية عند «المسلم التقليدي» تتحول المشكلات التي يواجهها إلى أزمات مزمنة تستعصي على جميع محاولات العلاج، كما حدث في فلسطين وأفغانستان وغيرهما، فالشيوعيون في أفغانستان الذين قفزوا إلى السلطة ما كانوا ليقفزوا لولا حلقات سابقة من السلوك الفكري والنفسي التي أفرزت ثقافات القبيلة والإقطاع والظلم الاجتماعي، وهيأت أبناء الفقراء لتقبل الطروحات المتطرفة المتنكرة للفهم الخاطىء للدين وللقيم التقليدية المتذرعة بالدين. ومثلها بقية الأزمات والمشكلات التي فتكت بالأمة الإسلامية وانتهت بها

إلى الوفاة[1]. ولهذه الأزمات جميعها جذور تربوية وفكرية وثقافية واجتماعية، تتمركز في غدد الإفراز من جسد الأمة الإسلامية منذ أجيال سابقة لم تتق فتنة أصابت الأجيال اللاحقة التي لم تشارك السابقة ظلمها وانحرافها. ولقد ظلت هذه الأزمات تتطور وتتفاعل دون أن تنالها عملية المراجعة والتشخيص والمعالجات التربوية والفكرية والثقافية والاجتماعية. ولذلك لم تتغير محتويات الأنفس ولم تتغير تبعاً لها أزمات الأمة الداخلية والخارجية. لذلك فإن تحقيق «التوبة» المشار إليها يحتاج إلى فترة من التوقف والتأمل العميق، والجهود المتكاملة المتضافرة في الدراسة الجادة، والتمحيص الدقيق لأصول الأفكار والقيم والاستراتيجيات والتطبيقات الممثلة للإصلاح ابتداء من نشأتها وانحداراً مع مسيرتها التاريخية حتى واقعها القائم. ويتكامل مع هذه الدراسة دراسةٌ أخرى للمؤثرات القائمة التي تتفاعل مع جهود الإصلاح. لأن حصيلة هذا الأثر الطولي أو التاريخي، والأثر الأفقي أو المعاصر هي تلك الأفكار والقيم والنظم والاستراتيجيات الفاشلة.

وثمرة هذه المراجعة ـ أو هذه التوبة حسب المصطلح الإسلامي ـ هو الاهتداء إلى الأفكار والاستراتيجيات البديلة المطلوبة، وهو ما أطلق عليه في هذا البحث اصطلاح «مبدأ الانسحاب والعودة» الذي مارسه الغزالي والمتأثرون به.

والواقع أنه ما كانت لتبرز تلك الإنجازات التاريخية المشرقة التي قام بها جيل صلاح الدين لولا تلك «التوبة النصوح» في الفكر والقيم والسلوك التي قام بها طلائع الإصلاح ورواده من أمثال الغزالي، والشيخ عبد القادر، وعدي بن مسافر، وحياة بن قيس الحراني وأبي البيان، والشيخ رسلان، ومن صاحبهم أو اقتفى آثارهم. وما كانت لتحدث الانتكاسة التي أعقبت جيل صلاح الدين، وانتهت بأبناء هذا الجيل وأحفاده إلى الإقطاع السياسي والدروشة الصوفية لولا

---

(١) راجع باب ـ صحة الأمة ومرضها ووفاتها ـ في كتاب: **الأمة المسلمة**، للمؤلف.

بقاء «الأفكار والقيم القبلية والعصبية» في شؤون القيادة والإدارة السياسية والفكرية.

وما زالت الحاجة قائمة وماسة لقيام محاولات الإصلاح القائمة في العالم الإسلامي بهذه «التوبة النصوح» الجسورة الواعية، بعد أن تحولت جهودها وتضحياتها إلى سلسلة من الإحباطات والنكسات الفاشلة رغم ما يطلق على فوراتها من أسماء الصحوة واليقظة والانتفاضة.

ولكن هذه الخطوة التي ضمناها «القانون الثاني» وأعطيناها المنزلة الأولى في محاولات المراجعة والتقويم والتوبة النصوح، لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلا إذا تظافرت معها خطوة تكملها وتتلاحم معها وتشد عضدها، وهي أن يتولى عملية المراجعة والتوبة ــ أولو الألباب ــ من أصحاب المعاناة في مسيرة العمل الإصلاحي. أما تفاصيل ذلك فهي في القانون الثالث التالي.

القانون الثالث

مع أن «الإسلام» هو العلاج المؤدي إلى صحة المجتمعات وقيام الراقي من الحضارات، إلاّ أن الإسلام لا يؤدي هذا الدور الحضاري إلا إذا تولى «فقهَه» «أولو الألباب» النيِّرة. و «الإرادات العازمة النبيلة».

وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وهذا ما أشار إليه الشعبي حين قال: «إنما كان يطلب هذا العلم من اجتمعت فيه خصلتان: العقل والنسك. فإن كان ناسكاً ولم يكن عاقلاً، وإن كان عاقلاً ولم يكن ناسكاً، لم يطلبه، فإن هذا الأمر لا يناله إلا النساك العقلاء. فقد رهبت إلى أن يكون يطلبه اليوم من ليس فيه واحدة منهما لا عقل ولا نسك»[١].

---

(١) الحافظ أبو بكر بن أبي الدنيا، **العقل وفضله**، (الرياض: مكتبة السباعي) ص ٥٠ ــ ٥١.

ومثله قول الحسن البصري: «من لم يكن له عقل يسوسه لم ينتفع بكثرة روايات الرجال»[1].

ومثله يحيى بن أبي كثير: «أعلم الناس وأفضلهم: أعقلهم». وكذلك قول ابن جريج: «قوام المرء عقله ولا دين لمن لا عقل له»[2].

ولقد أثبتت التطبيقات التاريخية أن الأئمة الأوائل من الصحابة وتابعيهم الذين نهضوا بالفكر الإسلامي وأقاموا مدارس الفقه، كانوا آيات معجزة في الذكاء منذ طفولتهم. أما الفترات التي اشتغل خلالها بـ «فقه الإسلام» أناسٌ من غير ذوي الألباب، فقد اكتوت المجتمعات الإسلامية بآثار جمودهم وتقليدهم وتأويلاتهم المستأجرة من قبل سلاطين القوة، وتوقف المد الحضاري، وضعف المجتمع الإسلامي عن تلبية الحاجات الداخلية وعن مواجهة التحديات الخارجية. وحين أعقبتها فترات شاهدت «فقهاء أولي ألباب» استؤنفت الانطلاقة وتمكن المجتمع من «تجديد» نفسه واستئناف مسيرته. وهذا ما استعرضناه عن حركة الإصلاح والتجديد التي بدأها «الغزالي» الذي وصفه الباحثون بأنه أحد أذكياء العالم الكبار، واقتفى خطاه مدارس الإصلاح التي أخرجت جيل صلاح الدين.

ولو نظرنا إلى العالم الإسلامي المعاصر وتساءلنا عن الأسباب التي تجعله يعاني من التخلف الشامل، وأنه من أقصاه إلى أقصاه فريسة الأمراض المادية والمعنوية من داخل، وفريسة الغزوات والهزائم من خارج، لوجدنا الإجابة كالتالي:

من القضايا التي يشدد عليها المنهج العلمي في البحث أمران:

الأول: هو تحديد المشكلة تحديداً دقيقاً لا التلهي بالأعراض والمضاعفات الناجمة عن هذه المشكلة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

والثاني: هو أن دراسة المشكلة لا تتوقف عند حاضرها بل لا بد من الوقوف على أصولها، ثم تتبع تاريخها والتطورات التي مرت بها.

وحين نحاول تحديد المشكلة التي يعاني منها العالم الإسلامي المعاصر، نجدها تتمثل في سوء استغلال العقول والثروة البشرية، وسوء توزيعها في مواقع الحياة المختلفة. وعن هذا السوء تنتج مضاعفات مدمرة في السياسة والاقتصاد والإدارة والأمور العسكرية والمعرفة وغير ذلك. إذ الأصل أن الله سبحانه يخلق في كل جيل درجات في الفهم والعلم ليصير منهم قيادة يُمتحنون ـ أو يبتلون حسب التعبير القرآني ـ بحسن الإنجاز وحمل المسؤولية، وأتباعاً يمتحنون بحسن الاقتداء والتنفيذ: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥] والتربية السليمة هي التي تعد الخامات البشرية وتوزعها في درجات المسؤولية ومواقع العمل، أما إذا تدخلت العصبيات والأهواء من الداخل والمؤامرات من الخارج وعكست هذه الدرجية، اضطرب أمر المجتمعات وأصابها المرض وآل أمرها إلى التخلف والهوان. ويوضح الرسول ﷺ هذا الترتيب في القانون وآثاره أحسن توضيح حين يقول: «**إذا كانت أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم، فظهر الأرض خيرٌ لكم من بطنها. وإذا كانت أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خيرٌ لكم من ظهرها**»(١).

وأذكياء الطلبة وأوائل الصفوف أو ـ أولو الألباب حسب التعبير القرآني ـ هم الخامات البشرية التي تطور التربية السليمة عنها قيادة الجيل من الأمراء الخيار، والأغنياء السمحاء، والحكام المؤمنين بالشورى والعمل الجماعي. أما المتخلفون عقلياً والراسبون أو الزاحفون في الدراسة فهم النفايات البشرية التي يتطور عنها الأمراء الأشرار، والأغنياء البخلاء، والدكتاتوريون الذين توجه سياساتهم نساء القصور وغواني الصالات والأندية والتمثيل.

---

(١) جامع الترمذي، باب الفتن.

والدول ـ غير المسلمة ـ تعطي الأذكياء من ناشئتها ما يستحقونه من عناية ورعاية وتهيىء للمتفوقين ـ أو الموهوبين حسب الاصطلاحات التربوية عندهم، ما يؤهلهم في المستقبل للقيام بدور «النخبة أو الـ Elites» الذين يتولون القيادة في مختلف الميادين، وهي تعد لهم الملفات والسجلات التي تسجل وقائع إبداعاتهم أو مساقطهم العقلية والأخلاقية. وفي ضوء ذلك تتحدد مسؤولياتهم القيادية.

ولو تتبعنا تاريخ هذه القضية الخطيرة في العالم الإسلامي الحديث ـ ومثله نظيره في التخلف من العالم الثالث والرابع ـ لوجدنا أن المشكلة فيه تتمثل فيما يلي:

أولاً: إقصاء الموهوبين الأذكياء من كل جيلٍ عن مؤسسات الإعداد للقيادة الفكرية والسياسية والعسكرية والاقتصادية، ثم بعثرة أولئك الموهوبين وإهدارهم بوسيلتين: **وسيلة داخلية** حيث تتضافر أغلال الثقافة الخاطئة والتراث السلبي من العصبيات العائلية والقبلية والإقليمية والطائفية لإعاقة قسم كبير من «الأذكياء ـ الموهوبين» عن تحمل مسؤولياتهم القيادية، واغتصاب أدوارهم وتسليمها لـ «الأغبياء» الذين يفسدون ولا يصلحون. **ووسيلة خارجية** تمارسها المؤسسات الأجنبية تحت عناوين المعونات الثقافية، حيث تنصح بفرز النخبة الذكية من كل جيل كما يُفرز الزبد من الحليب، ثم يجري تهجيرها إلى الخارج والأقطار الصناعية المتقدمة عن طريق البعثات الدراسية التي تقدمها الشركات الأجنبية حسب حاجاتها في الخبرات الصناعية والتقنية التي تقررها خططها التنموية، أو عن طريق التهجير القسري ـ البوليسي ـ المخابراتي، أو التهجير الطوعي تحت تأثير القيم الجديدة التي ترفع مكانة الدارسين والعلماء في العالم المتقدم.

ثانياً: توجيه البقية من الطلبة ـ خاصة المتخلفين ـ لإعدادهم ليكونوا نخبة قيادية مصنوعة تحل محل النخبة الفطرية المطبوعة، ويكون أعضاء هذه النخبة المغشوشة من المصل البشري الذي يتكون من «أغبياء» الطلبة ممن يحصلون على أقل من ستين بالمئة في امتحان الثانوية العامة أو يرسبون فيها.

ومما زاد في حموضة هذا ــ المصل البشري ــ وعفونته هو التصنيف التربوي الذي خص به خبراءُ التربية الأجانب أقطار العالم الثالث ومنه الإسلامي، حيث أوصوا بتصنيف التعليم إلى «علمي» يشكل قنوات الإقصاء والإهدار الذي أشرنا إليه، و «قسم أدبي» يستبقي الخردة البشرية والعاجزين ليتخصصوا في العلوم الإسلامية والاجتماعية والعسكرية والعمرانية. وكان من نتائج ذلك في العالم الإسلامي أنه عانى ــ وما زال ــ من وصول هؤلاء الذين حصلوا على أقل من ستين بالمئة في امتحان الثانوية أو رسبوا فيها، إلى مراكز القيادة في ميادين الفكر والقضايا العسكرية والإدارة، وأن المعاهد الإسلامية صارت تفرز «خطباء» لا «فقهاء»!! وأن الإدارة ساءت عما كانت عليه يوم كان يتولاها مخاتير ــ أو عُمد ــ القرى وشيوخ العشائر، وأن السياسة لم تفرز إلا النكسات والأزمات، وأن الجيوش لم تُحسن إلا الجرأة على الصديق، والنكوص أمام العدو، وأن المشروعات الزراعية والعمرانية انحدرتْ عما كانت عليه يوم كان يتولاها الفلاحون والمهنيون البسطاء!! ويستعملون تكنولوجيا القدّوم والشاكوش والمنجل والمحراث الخشبي والبقر!! وأن الحياة الاجتماعية قد انتكست فيها القيم والأخلاق والتدين!! وأن... مضروبة إلى ما لا نهاية ــ كما يقول علم الجبر ــ والجذور فيه.

والسبب الرئيسي في ذلك كله هو إقصاء «الأذكياء» وتهجيرهم أو هجرتهم إلى مؤسسات العلم والبحث والتقنية في الأقطار الأخرى، وتولى «الأغبياء» مراكز القيادة والتوجيه في العالم الإسلامي. ولقد أثبت التاريخ البشري والاجتماع الإنساني أن الفضائل البشرية والإنجازات المتقدمة لا توجد إلا مع العقل النيِّر. وأن الرذائل والممارسات المتخلفة هي قرينة العقول المتخلفة، والتوجه القرآني في كل دعوة إلى الخير أو حضّ على الإنجاز والعمل الصالح إنما هو لـ «أولي الألباب» أو لـ «قوم يعقلون» كما أن التنديد القرآني بكل وقوع في الشر أو اقتراف للشح والعمل السّيء إنما هو للذين لهم قلوب لا يفقهون بها، وآذان لا يحسنون الاستماع بها، وأعين لا يحسنون الملاحظة والإبصار بها.

مع أن الدين الإسلامي هو «الدين الصحيح» بين الأديان المعاصرة، وأنه هو منهاج الحياة الراشدة الهانئة في الدنيا والآخرة إلا أنه لا يقود إلى هذا النوع من الحياة إلا إذا أحكمت خطوات عرضه وتطبيقه حسب نظام خاص ومنهجية معينة.

وأول عناصر هذا النظام والمنهجية أن يبدأ التركيز على العنصر الأول من الشريعة الإسلامية وهو «القيم» قبل تطبيق العنصر الثاني «الحدود». وأن يجري تنمية هذه القيم المذكورة في حياة الداعين إليها قبل أن يطالبوا غيرهم بها. أن يسلكوا سبيل «الحكمة» والتواضع والتجرد بدل المنّ على الناس بإسلامهم والسعي إلى العلو في الأرض، وتولي المناصب بحجة الإشراف على تنفيذ برامج الإصلاح. وأن يتزهدوا في معيشتهم إلى أدنى رجل في الوسط الذي يدعون فيه بدل التمتع بالمغانم والأعطيات التي تجرها المناصب والوظائف العالية باسم الدين، وأن يكفّوا أيديهم عمن آذاهم ويعفوا عمن ظلمهم بدل الانتصار لحظوظ النفس وشهواتها.

والقرآن الكريم يجعل ذلك كله شرطاً في النجاح والمثوبة. وإن الله سبحانه وتعالى لا يمكن للدعاة في الأرض إلا إذا «أقاموا» معاني الصلاة في حياتهم و«آتوا» روح الزكاة في علاقاتهم. ولذلك دعت الآية الأولى من الوحي إلى «القراءة والتربية» وأمرت آخر آية من الوحي بالامتناع عن الربا[1]. والرسول ﷺ يجعل التمكين في الأرض وتولي مناصب المسؤولية المحك الحقيقي لصدق الإيمان الذي لا يثبت فيه إلا القليل. كما حذّر من أن الشرخ في الأمة الإسلامية التي أخرجها سوف يبدأ من السقوط في هذا الامتحان:

«إذا فتحت عليكم فارس والروم أي قوم أنتم؟ قال عبد الرحمن بن عوف: نقول كما أمرنا الله: قال رسول الله ﷺ: **أو غير ذلك، تتنافسون ثم تتحاسدون ثم**

---

(١) **السيوطي، الاتقان في علوم القرآن**، ج ١، ص ٣١، ٣٥.

تتدابرون ثم تتباغضون أو نحو ذلك، ثم تنطلقون في مساكين المهاجرين فتجعلون بعضهم على رقاب بعض[1].

. ولقد وصف عبد الله بن مسعود لتلامذته ميزة الصحابة فقال:

«أنتم أكثر صياماً وأكثر صلاة وأكثر اجتهادا من أصحاب رسول الله ﷺ وهم كانوا خيراً منكم. قالوا لِمَ يا أبا عبد الرحمن؟ قال: هم كانوا أزهد في الدنيا وأرغب في الآخرة»[2]. كذلك وصف المنهاج النبوي في التطبيق فقال: تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن[3].

والتطبيقات التاريخية لهذا القانون كثيرة ومتعددة. ولقد رأينا في الفصول الأولى من هذا البحث مصير التجربة الأشعرية ـ الشافعية في الإصلاح حينما عكس القائمون على هذه التجربة منهج الإصلاح وترتيب خطواته، فسعى قادتهم إلى تولي الوزارات والأوقاف والقضاء والتدريس والإفتاء بحجة ممارسة الإصلاح من خلال هذه المواقع. فكانت النتيجة دخولهم في معارك التنافس الدنيوي والتعصب المذهبي، ومقتل رأسهم الوزير نظام الملك، وتحول الكثير منهم من العمل للإصلاح العام إلى مصالحه الخاصة.

وعندما أحس أمثال الغزالي والشيخ عبد القادر وعدي بن مسافر بفساد هذا المنهج انسحبوا من صفوفه ليغيروا ما بأنفسهم من «قيم» فكرية، ثم عادوا ليصححوا «قيم» الآخرين وليضعوا مسار الإصلاح في طريقه وخطواته بترتيبها الصحيح. ولقد رأينا التبدل الجذري في آثار المنهجين: فعندما كان الغزالي أحد أعضاء الحركة الأشعرية ـ الشافعية التي حالفت سلاطين السلاجقة، لم يكن لجهوده من أثر إلا ما حصل عليه من منافع شخصية حين صار شيخ النظامية ومدرسها الذي يجلس على يمين الخليفة ويتصدر الإفتاء في أدق القضايا السياسية والإدارية، ويلبس من الثياب ويركب المراكب التي قدرت بمئات

---

(١) **صحيح مسلم**، (شرح النووي)، ج ١٨، كتاب الزهد، ص ٩٦.

(٢) أبو نعيم، **حلية الأولياء**، ج ١ (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ١٣٦.

(٣) ابن مندة، **كتاب الإيمان**، ج ٧٢ ص ٣٧٠. وكذلك: ابن ماجة في مقدمة السنن.

الدنانير. ولكنه حين «زكى» نفسه وزهد في صحبة السلاطين والوزراء، وصار مركوبه وملبسه ــ كما وصفه أبو الحسن الفارسي ــ لا يتعدى بضع دنانير، فإن ثمرات جهوده في الإصلاح امتدت عبر الزمان والمكان.

وكذلك الشيخ عبد القادر، وعدي بن مسافر، وحياة بن قيس الحراني وغيرهم من شيوخ المدارس الإصلاحية الذين قضوا من أعمارهم ما يزيد على خمسين عاماً لا نرى لها أثراً في مجرى الأحداث، ولكنهم حينما تفرغوا لمراجعة «ما بأنفسهم» ثم عادوا إلى مجتمعاتهم متحررين من «أغلال» عصرهم النفسية و«آصاره» الاجتماعية إلا ما كان من تلمذتهم على القرآن والسنة، فإن آثار جهادهم رسخت عبر الزمان والمكان.

ولقد جاء سلوك الذي تولوا زمام السياسة والإدارة من جيل نور الدين وصلاح الدين مطابقاً لسلوك أشياخهم في الزهد والتواضع والتقلل من متاع الدنيا، مع التفاني لخدمة الدين والحرص على جمع كلمة المسلمين، والتهيؤ لحمل رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما مر في فصول هذا البحث.

وثاني عناصر النظام والترتيب في الدعوة، أن يقترن المظهر الديني للعبادة مع المظهر الاجتماعي، والحذر من الفصل بين المظهرين إضافة إلى المظهر الكوني[(١)]، وأن يكون محور المظهر الاجتماعي هو العدل والحرية والمساواة والشورى. وهذا ما أخطأته الحركة الإسلامية المعاصرة ــ في الفترة الواقعة بين الثلاثينات والتسعينات من القرن العشرين الميلادي ــ حين ركزت على المظهر الديني مع التنديد بمضاعفات القصور والمخالفة والعصيان في المظهر الاجتماعي فهي ــ مثلاً ــ ألقتْ خطباً كثيرة وألّفَتْ كتباً كثيرة عن لباس المرأة وخروجها إلى العمل وتبرجها دون أن تنتبه للسياسات التي دفعت بالمرأة دفعاً إلى ذلك. ويأتي على رأس هذه السياسات اغتيال العدل وتفاوت فرص العيش، وانعدام وسائله الكريمة، مما دفع بالمرأة إلى الخروج بالشكل الذي خرجت به، وأُجبرت على تنفيذ متطلبات التسويق ورواج البضاعة في لباسها وتبرجها. والغفلة عن هذه

---

(١) راجع ــ مظاهر العبادة ــ في كتاب ــ **فلسفة التربية الإسلامية** ــ للمؤلف.

الأمر جعلت الحركات الإسلامية تدين «الضحية» وتنسى «الجاني»، وتخاصم المرأة وأبناء الطبقات العامة، وتجعلهم فريسة اليسار الوافد من الخارج والذي جندهم ضد الإسلام ودعاته.

وثالث عناصر النظم والترتيب، أن تستمر مرحلة العمل والتربية في ميدان «القيم» الإيمانية، حتى تصبح النسبة بين عدد المؤمنين وغير المؤمنين نسبة قادرة على «التخمير الاجتماعي وتشكيل ولاء الجماهير» تماماً كنسبة وزن الخميرة الكافية لتخمير كمية الطحين المطلوب تخميره، أي إلى المدى الذي تصبح الجماهير مستعدة للمشاركة في متطلبات المواجهة وتقديم القدرات والإمكانات والتضحيات اللازمة. ويجعل القرآن الكريم لهذه النسبة حدّين اثنين: حدٌّ أعلى يقوم على العزيمة وكمال التربية والإعداد وهو أن تبلغ نسبة المؤمنين إلى غير المؤمنين واحد إلى عشرة ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [الأنفال: ٦٥]. وحدٌّ أدنى يقوم على الرخصة ويراعي عوامل الضعف في بنية المؤمنين التربوية وهو نسبة واحد إلى اثنين ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦].

ورابع عناصر النظام والترتيب، هو التعرف على المواد الخام من البشر الصالحين ليكونوا أنصاراً للدعوات وجنداً للرسالات. وأفضل العناصر لذلك هي جماهير العامة. وكثيراً ما تغفل «الحركة الإسلامية وجماعاتها الحديثة» عن هذا المبدأ فينسون الريف والبادية، ويحصرون دعوتهم بالجدال مع المترفين من القيادات وأهل المدن في الأندية والصحافة وأجهزة الإعلام والبرلمانات ودوائر الوظيفة، حتى إذا اشتد الجدال وانقلب إلى مواجهات ساخنة، وضاق المترفون بتتبع عوراتهم، امتشقوا أبناء الريف والبادية وصنعوا منهم بنادق وسياطاً وسجانين، يعتقلون الدعاة وينكلون بهم ويسومونهم سوء العذاب. إن العامل الحاسم في الدور الذي يلعبه أبناء الريف والبادية والجبال هو إما أن يستغل جهلهم وحاجاتهم المترفون لطعن خصومهم والمعترضين عليهم، وإما أن ينتشر

الدعاة المصلحون والمربون في الريف والبادية، ويربون أبناءهم في سنّ مبكرة ويحصنونهم ضد عوامل الاستغلال قبل أن تمتد إليهم أيدي المترفين لتنشئهم على عبادة الأصنام ـ الأنداد. وكلما انحسرتْ رقعة الجهل والفساد واتسعتْ رقعة العلم والصلاح بين أبناء الريف والبادية، جفت مصادر أسلحة المترفين وتوفّر «أنصار» المؤمنين «المهاجرين» من ثقافة القيم الجاهلية، وتوفرت فرص النصر للإسلام والهزيمة لأعدائه. وهذا ما نجحت به مدارس الإصلاح التي خرَّجت «جيل صلاح الدين» حين أقام ـ عدي بن مسافر، وأحمد الرفاعي، والشيخ عبد الرحمن الطفسونجي، وعقيل المنبجي، وأبو الحسن الجوسقي، وجاكير الكردي، وعلي بن وهب الربيعي وغيرهم ـ بين أكراد الهكارية، وأعراب البطائح، وأرياف حران، وقرى الموصل وغرب النهر، ورساتيق فارس[1]، تاركين للمدرسة القادرية في العاصمة بغداد إعداد النابهين الذين يرسلونهم إليها لإعداد القيادات وإمدادهم باللازم من الخبرات.

ومراعاة هذه الاستراتيجية والرسوخ في محتوى عناصرها والإحاطة بمتطلبات تطبيقها في مختلف الأزمنة والأمكنة تتطلب نشأة «علم خاص» ومتخصصين يتقنون «علوم الحكمة وطرائقها» في الدعوة، ويتوسعون في تناصيلها وقوانينها.

القانون الخامس

تتحقق قوة المجتمعات من خلال نضج وتكامل عناصر القوة كلها في دائرة فاعلة وتناسق صحيح. وهذه العناصر هي: المعرفة، والثروة، والقدرة القتالية.

وتتجسد «المعرفة» في العلماء المتخصصين والخبراء، و«الثروة» في الاقتصاديين ورجال الأعمال والأغنياء، بينما تتجسد «القدرة القتالية» في الجند والقادة العسكريين.

والتناسق الصحيح المشار إليه يعني أن تتلاحم جهود الممثلين لعناصر

---

(١) الرستاق: قرية أو ريف.

القوة الثلاثة طبقاً لقاعدة معينة. خلاصتها أن تدور «**القدرة القتالية. والثروة**» في فلك «**المعرفة**» لتكون السياسة الحكيمة والقيادة الناجحة. وحين يضطرب هذا النسق والترتيب أو يقصِّرُ أحد العناصر عن النضج تُصاب الأمم بالوهن والهزائم، والحضارات بالتخلف والانحطاط.

والواقع أن دعوات الإصلاح جميعها ــ التي قدر لها النجاح ــ قامت على مفهوم القوة هذا بعناصره الثلاثة ونسقها وفاعليتها، وتفاوتت درجة أصالة هذه الدعوات تبعاً لتفاوت نضج وتناسق العناصر الثلاثة المشار إليها. ولكن الخطر يبدأ في مرحلة ما بعد النجاح أو مرحلة ــ التمتع بثمار النجاح ــ فتغفل الأمة عن الدور غير المنظور لعنصر المعرفة وممثليه، ويهولها الدور المنظور لعنصري «الثروة والقدرة القتالية» وممثليهما. عند ذلك يحدث تطوران: **الأول**: يعمل الإحساس بـ«القوة» عمله في ممثلي «**الثروة**» و«**القدرة القتالية**» ويتعالون على ممثلي «المعرفة»، ويتفلتون من توجيههم ويجنحون إلى الترف والنفوذ: **والتطور الثاني**: هو إذعان ممثلي العصبيات المنهارة الذين قاوموا دعوة الإصلاح والبدء في التسرب إلى صفوف قيادة المجتمع الجديد، والتحالف مع ممثلي «الثروة والقدرة القتالية» من خلال جنوح الطرفين للترف والنفوذ، ثم تكون محصلة ذلك قيام الصراع والإمعان في إيذاء من يستعصي من ممثلي «المعرفة» على التطور الجديد.

وحين يرى الناشئة ما يجلبه الفكر و«المعرفة» من ذل وإيذاء وتضييق، يقلع «**الأذكياء**» منهم عن الدراسات الفكرية وميدان المعرفة؛ وحين يرى «**غير الأذكياء**» ما يسبغه رجال «**الثروة والقدرة القتالية**» على مَنْ يذعنون لسياساتهم يسارعون إلى التطفل على ميادين «المعرفة»، ويتخذونها سلّماً للثروة والجاه والشهوات، وتظهر طبقة «فقهاء السلاطين والملوك» أو السحرة الذين يرضون بالمنزلة الدنيا وتبرير ممارسات وسياسات ذوي السلطان والتملك، ويتدحرج المجتمع كله لتبني هذه القيم ومرحلة «الولاء للأشياء». وبذلك تتفكك الدائرة المنسقة لعناصر القوة وتكاملها، وتضطرب فاعلية هذه العناصر ويتحدر المجتمع في درجات الانحطاط والانهيار. ويشير القرآن الكريم إلى هذا المصير بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾ ﴾

[الإسراء: ١٦]. ولهذا حذر رسول الله ﷺ من خطورة الانشقاق بين عناصر المعرفة والقدرة القتالية والثروة حين قال: «**ألا إن الكتاب والسلطان سيفترقان فلا تفارقوا الكتاب**»(١). فالقرآن هنا يمثل «المعرفة» الصائبة، والسلطان يرمز إلى «الثروة المادية» و«القدرة القتالية».

والواقع أن الانشقاق بين ممثلي «المعرفة» أو رجال الفكر، وممثلي «الثروة والقدرة القتالية» أو رجال الاقتصاد والجندية هو تدميرٌ للقيادة الحكيمة في المجتمع وتركه فريسة الأهواء والجهالة والارتجال، وهو مخالف للأصول السياسية في الإسلام. فالإسلام يعرف «أولي الأمر» الذين قرن طاعتهم بطاعة الله والرسول بأنهم: العلماء والأمراء، وليسوا الأمراء أو الحكام وحدهم. ويتكرر هذا التعريف في المصادر الإسلامية على اختلاف مذاهبها: فـ«أولو الأمر» عند «مجاهد» تلميذ ابن عباس هم: «أولي العقل والفقه في دين الله عز وجل»(٢)، وعند «ابن تيمية» هم: «العلماء والأمراء، أو أهل الكتاب وأهل الحديث»(٣). ويقول في مكان آخر: أولو الأمر هم علماء كل طائفة وأمراؤها ومشايخها(٤).

ويقدم الرازي في هذا الموضوع عرضاً مطولاً لآراء الفقهاء والباحثين من أجيال الإسلام الأولى، ويذكر أن الغالبية انقسمت إلى قسمين: قسم جعل «أولو الأمر» هم العلماء والأمراء؛ وقسم جعلهم العلماء وحدهم(٥). ونحن نميل إلى الآراء التي تقرر تكامل العلماء والأمراء لأن ذلك يمثل تكامل عناصر القوة من: المعرفة، والثروة والقدرة القتالية، شريطة دوران «الأمراء» في فلك «العلماء».

وفي العصر الإسلامي، عندما تكاملت عناصر القوة الثلاثة، وتظافر

---

(١) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج ٢٠ (بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨٢)، ص ٩٠ رقم ١٧٢.

(٢) الحافظ أبو بكر بن أبي الدنيا، **العقل وفضله**، ص ٥٧.

(٣) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب السلوك**، ج ١٠، ص ٣٥٤.

(٤) ابن تيمية، **الفتاوى**، **مجمل اعتقاد السلف**، ج ٣، ص ٤٢٣.

(٥) الرازي، **التفسير الكبير**، ج ١٠، ص ١٤٤ ــ ١٥٠.

ـ نتيجة لذلك ـ عمل القيادة الفكرية والقيادة الاقتصادية والقيادة العسكرية على أساس دوران القيادتين الاقتصادية والعكسرية في فلك القيادة الفكرية، كان نجاح الفتح الإسلامي المعجز. أما عندما انتكست القاعدة وتفككت عناصر القوة الثلاثة، حدث الفصام بين عمل القيادات الثلاث وتسلل الضعف إلى كيان الأمة، وظل يعمل عمله فيه حتى انتهى بالأمة إلى السقوط والوفاة!!.

ولقد رأينا ـ في الفصول السالفة لهذا البحث ـ كيف استعرض «الغزالي» آثار الانشقاق الذي حصل بين رجال الفكر ورجال العسكرية ورجال الأعمال والمال حين عَدَا التفكير القبلي الذي انحدر من تراث الجاهلية العربية مع «طلقاء مكة» ليحصر مفهوم «أولي الأمر» في الأمراء وحدهم دون العلماء ابتداء من القيادة الأموية. وكيف أن هذا التفكير قاد إلى طغيان رجال العسكرية والثروة وإلى هبوط منزلة ممثلي الفكر من منزلة «القيادة والتوجيه» إلى رتبة «التبعية والتبرير». وكيف قاد ذلك التطور إلى ضعف المجتمع الإسلامي وسقوطه أمام التحديات.

كذلك رأينا الأثر الفعال للتلاحم بين أهل الكتاب الذين أفرزتهم مدارس الإصلاح من أمثال أبي الفضل الشهرزوري، والقاضي الفاضل، وابن شداد، وابن قدامة، وابن نجا، وبين أهل العسكرية من أمثال آق سنقر، وعماد الدين زنكي، ونور الدين، وصلاح الدين، وبين أهل الحكمة الاقتصادية الذين مر ذكر سخائهم.

وفي العصر الحديث، نجد السر في قوة الدول الكبرى هو تكامل: المعرفة، والقدرة القتالية، والثروة. واعتماد صانعي القرار ورجال التخطيط والتنفيذ في دوائر الاقتصاد والعسكرية على ما يقدمه لهم رجال الفكر العاملون في «مراكز البحوث والدراسات» خلال اللقاءات الشهرية التي تجمع بين الفرقاء الثلاثة لمناقشة وتقويم القضايا الداخلية والخارجية في جميع الميادين والأقطار، ويُطلق على «المراكز» المذكورة اسم ـ «الدبابات الفكرية Think tanks» ـ، ويوجد في الولايات المتحدة على سبيل المثال حوالي عشرة آلاف مركز بحوث

ودراسات متخصصة في بحث شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة والتربية والعلوم والصناعة والتجارة، وشؤون الأقليات العرقية وشؤون الأقطار التي لها مصالح فيها. وفي كل مركز من هذه المراكز ــ أو الدبابات الفكرية ــ مئات الباحثين المتخصصين الذين كانوا الأوائل في صفوفهم منذ الدراسة الابتدائية حتى تخرجوا من أعلى مراتب الدراسة الجامعية بتقدير «A» أي بعلامة مئة بالمئة أو قريباً منها.

وفي إسرائيل يتكامل ممثلو «المعرفة، والقدرة القتالية والثروة» بشكل محكم رائع، وإذا نظرت في عمل أحد الأطراف دون الطرفين الآخرين لم تجد له معنى ولا أهمية. فلقد ذهب مرة البروفسور جبرايل بيير (أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة العبرية) إلى مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون ليحاضر عن موضوع «الأوقاف في الإسلام» فتحدث عشر دقائق فقط قال خلالها: إن الوقف في الإسلام أنواع: فهناك الوقف الذُرّي الذي يستهدف عدم انتقال جزء من الميراث إلى البنات المتزوجات خارج الذرية والأقارب. وهناك وقف على الدراويش الصوفية الذين ينعزلون في زوايا خاصة يرقصون ويغنون ويأكلون. وهناك وقف على الكلاب والحيوانات الضالة. وقال إنّ هذه الأنواع موجودة في القدس والخليل، ثم خلص إلى تعريف الوقف بأنه: تعطيل مساحات شاسعة من الأرض ووقفها على مثل هذه الأغراض البسيطة. ولذلك كثيراً ما عمد الحكام مثل محمد علي باشا، وجمال عبد الناصر إلى إلغاء الوقف والاستفادة من الأراضي الموقوفة المعطلة التي تحرص على تعطيلها وإبقائها موقوفة غير مستعملة وزارات وإدارات. ثم انتهى بيير من محاضرته وفتح باب الأسئلة للحضور، فانهالتْ عليه أسئلة الاستغراب والاستهجان لهذا النظام الاقتصادي المتخلف!! وكان أحد الحضور عربياً ينتمي إلى فئة «الخطباء الوعاظ» التي تطورت عن طلبة حصلوا على أقل من ستين بالمئة في التوجيهية أو رسبوا فيها. فضحك وسخر ممن منح جبرايل هذا لقبَ بروفسور إذ لم يجد في الإسلام إلا هذا الموضوع التافه السطحي، ولم يتحدث إلا بهذا الأسلوب

المهلهل. ولكن حينما سمع من أخبره أن «بيير» يهيِّىء الأذهان ليقوم رجال «الثروة» و«العنف» في إسرائيل بمصادرة أراضي الوقف الإسلامي في القدس والخليل ونابلس والأراضي المحتلة لإقامة المستعمرات وتوطين المستوطنين فَغَرَ فاه وشخصت عيناه وتنهد قائلاً: شياطين! عفاريت! وفي إسرائيل عشرات المراكز المختصة بالبحوث والدراسات العربية والإسلامية التي يقيم فيها أمثال هؤلاء الشياطين والعفاريت، ولا يقدم ممثلو «الثروة» و«العنف» من رجال الاقتصاد والجيش على تخطيط أو تنفيذ إلا بعد أن يجلسوا أمام هؤلاء المختصين مجلس التلميذ من الأستاذ!!

أما في البلاد العربية والإسلامية فقد انتكست ــ منذ زمن ــ المؤسسات التي تخرِّجُ وتوظف «المفكرين والفقهاء» الذين يحسنون اكتشاف وتطبيق القوانين التي تحكم الاجتماع والثقافة والتربية والسياسة والاقتصاد. ورجال الجامعات والباحثون يشتغلون بشروح «خطب القادة»، وكتيباتهم الخضراء والبيضاء، وممثلو «المعرفة» لا يجتمعون مع أحد من ممثلي «القدرة القتالية»، ولا ممثلي «الثروة» من وزراء المال ورجال الأعمال، فالدائرة بين ممثلي عناصر القوة الثلاثة غير موجودة. والتواصل بينهم مقطوع. والأبحاث التي ينتجها المتفوقون في الجامعات تُحزم وتُرسل إلى «مراكز البحوث» و«دبابات الفكر» في الدول الكبرى ــ تحت يافطات التبادل العلمي والثقافي ــ تصبح بعض مواد الدرسات التي تسهم في صنع القرارات ورسم الاستراتيجيات.

وفي العصر الحديث قامت «سياسات الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» على إفقار هذه البلاد من المفكرين ونهب طلائع الأجيال الذكية تحت ستار المساعدات الثقافية، فإذا وُجد بعض المفكرين وُضعوا في صراع دائم مع رجال السياسة والعسكر، وقامت علاقات الطرفين على الشك والريبة والتدابر والتقاطع، حتى إذا انفرد رجال السياسة والعسكر في معارك التحديات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مضوا مكبين على وجوههم، إلا ما كان من «خُطب» المنافقين من كُتّاب الصحافة ومحدّثي الإعلام وحداة المغنين، فوقعوا

ضحية الغرور والارتجال والجهل والهوى وآل أمرهم إلى الحبوط والفشل الذريع.

ولعل ذلك كله يجعلنا نفهم الحكمة مما نقله الصحابي الجليل عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ حينما قال قال: في آخر الزمان يكثر الخطباء ويقل الفقهاء!!.

ومن الموضوعية أن نقول إن كلاً من السلطات الحاكمة والحركات الإصلاحية في الأقطار العربية والإسلامية لم تعِ أهمية التكامل بين عناصر القوة الأربعة التي مر الحديث عنها، ولذلك أسهم كلاهما في تعزيز وإشاعة الآثار السلبية التي ترتبت على عدم الوعي هذا.

فالحركات الإصلاحية ــ التي بدأت بالخطوة الثانية خطوة التنظيم دون الخطوة الأولى خطوة التنظير ــ ركزت نشاطاتها على تجريح السلطة القائمة وتتبع عوراتها والتحريض عليها والعمل على تقويضها، والسعي للحلول محلها.

أما السلطات الحاكمة، التي افتقرت إلى النضج السياسي بسبب افتقارها إلى مراكز «المعرفة» التي تدرس الإشكاليات الاجتماعية كمقدمة لصنع القرار وتنفيذه، فقد قابلت الانفعال بانفعال أشد، وكانت النتيجة أن أصبح الصدام العنيف بين الطرفين ظاهرة حياتية يومية في الأقطار العربية والإسلامية وأفرز نتائج سلبية هي:

النتيجة الأولى: لجوء السلطات الحاكمة إلى إقامة المؤسسات البوليسية والإعلامية حيث ترصد الأولى حركات جماعات وأحزاب الإصلاح وتعتقل الناشطين من أعضائها، وتلحق بهم وبأسرهم ألوان الأذى النفسي والجسدي والضرر المعيشي، بينما تقوم الثانية بتتبع عورات حركات الإصلاح والتشهير بمساقطها، والتشكيك بمقاصدها وتشويه سمعة أعضائها.

وساعد على تصاعد الصراع واحتدام حدته أمران:

الأول: تلمس «السلطات الحاكمة» النصائح والخبرات الأجنبية في إدارة

الصراع القائم بينها وبين حركات الإصلاح الأمر الذي أعطى الفرصة للخبراء الأجانب ليستغلوا خبراتهم لإهدار «عناصر القوة» وتبديدها، خاصة إفراغ «التربية والمعرفة» من محتوياتها والانحراف بالمؤسسات الإدارية والبوليسية عن واجباتها.

والأمر الثاني: افتقار حركات الإصلاح إلى المفكرين القادرين على تشخيص الظاهرة الصراعية تشخيصاً علمياً يكشف عقدة التناقض القائم بين الطرفين، وحلول الكتاب الحزبيين محل المفكرين الذين كانت أدوارهم صب الزيت على لهيب الصراع الدائر من خلال كتاباتهم التي تعتمد على الانفعال وردود الفعل الغاضبة ووصف ألوان الاضطهاد والأذى والتشهير بالممارسات البوليسية الأمر الذي زاد في توتر العلاقات وتراكم السلبيات.

والنتيجة الثانية: نشوء بيئة عامة مشحونة بالقلق والتوتر وانتفاء الأمن وعدم الثقة وشيوع الخوف. وانعكست آثار هذه السلبيات على الأخلاق العامة وصار الطابع المميز لشبكة العلاقات العامة هو انتشار النفاق وفساد الذمم والانتهازية وانتقاص إنسانية الإنسان في جميع المواقف والميادين.

والنتيجة الثالثة: حيرة الجماهير ودهشتها أمام الصراع الجاري بين السلطة وحركات الإصلاح. فهي من ناحية كانت تجذبها شعارات حركات الإصلاح الداعية إلى تلبية حاجاتها وحل مشكلاتها والنهوض بها والتصدي للأخطار التي تهددها. ولكنها من ناحية أخرى لا تبرر الاصطدام بالسلطة القائمة ولا ترضى بنتائجه ويسوؤها مضاعفاته.

والنتيجة الرابعة: حذر الخيرين من ممثلي «الثروة» وترددهم عن التعاون مع حركات الإصلاح والخوف من مفاجآت «السلطة» وانفعالاتها، ولذلك لم يتجاوبوا مع سياساتها وأدبروا عن تمويل مشروعاتها.

والنتيجة الخامسة: هي انقسام جماعات الإصلاح إلى قسمين:

قسم مال إلى مهادنة السلطة وتملقها ورضي بالأعطيات التي تجود بها

تحت ستار التعددية والديموقراطية، الأمر الذي أدى إلى تمييع مبادىء الإصلاح وأفرغها من محتوياتها وزاد من شكوك المخلصين في طروحات أحزابها وجماعاتها.

وقسم اختار السلبية التي تصاعدت وانتهت إلى التطرف والصدام المسلح مع «السلطات» الرسمية الحاكمة مما أدى إلى تجريم مسارات الإصلاح وسلبها شعبيتها وقتل فاعليتها.

ثم كانت المحصلة النهائية لتفاعل هذه النتائج الخمسة هي استنزاف المقدرات وتبديد الطاقات وتوجيه «عناصر القوة الأربعة: عناصر المعرفة، والثروة، والمهارات السياسية، والقدرة القتالية» إلى نحور أهلها وجعلهم يخربون بيوتهم بأيديهم.

القانون السادس

ما لم يتزاوج «الإخلاص» مع «الاستراتيجية» الصائبة في تعبئة الموارد والقوى البشرية في الأمة. فإن جميع الجهود والطاقات سوف تذهب هدراً على مذابح الصراعات الداخلية وتؤول إلى الفشل والإفلاس.

ويتجسد هذا القانون من خلال نوعين من المؤسسات: مؤسسات تربوية كالمدارس والجامعات؛ ومؤسسات تخطيط وتنفيذ كالأحزاب والجماعات. والإطار العام لعمل كلا النوعين من المؤسسات يتمثل في اعتماد العمل الجماعي الذي هو من أهم ضمانات النجاح وتحقيق الغايات. والتوجيه الإسلامي يقرر أن «**يد الله مع الجماعة**»، ونهايات سورة الأنفال تفرق بين «مجتمع المؤمنين» المتآوى (المتناصر) المتوالي، وبين «المؤمنين الفرادى» الذين لا ترابط بينهم ولا ولاية ولا شبكة علاقات اجتماعية. وتستطرد أواخر السورة لتبين أهمية «العمل الجماعي» في التصدي لمجتمع الكفر الذي يمارس ممارساته بشكل جماعي ويشيع في الأرض كلها الفتنة والفساد الكبير: الفتنة في ميادين السياسة، والفساد في ميادين الاجتماع.

وتتكامل المؤسسات التربوية والفكرية مع مؤسسات التخطيط والتنفيذ تكاملاً محكماً بحيث يؤدي غياب إحداها إلى فساد عمل الأخرى. وتقوم المؤسسات التربوية بإفراز «الحكمة النظرية» أي ابتكار الاستراتيجيات اللازمة في جميع ميادين النشاط حسب متطلبات الزمان والمكان، ثم تحويل هذه «الحكمة النظرية» إلى قيم واتجاهات ومهارات تربوية تشكل ممارسات الجيل الناشىء، وترشد الثقافة الاجتماعية السائدة. أما مؤسسات التخطيط والتنفيذ فتقوم بتحويل «الحكمة النظرية» إلى «حكمة عملية» وبرامج ومشروعات.

وحين ينفصم التكامل بين «المؤسسات التربوية والفكرية» وبين «مؤسسات التخطيط والتنفيذ»، فإن الأخيرة تتيه دون إرشاد أو توجيه، وتتفتت وحدة «الأمة أو الجماعة» ويثور الصراع الداخلي ويدب الاضطراب في كيان هذه الأمة كما يدب الاضطراب في الجسد حين يتسرب الخلل إلى أي من الدماغ أو القلب.

والتطبيقات التاريخية لهذا القانون كثيرة ومتعددة ولها أمثلتها في تاريخ كل أمة وحضارة. وفي ماضي الأمة الإسلامية حينما دب الخلل في المؤسسات التربوية الإسلامية هيمنت الأهواء العصبية المتناحرة ــ المتنافرة، وهيأت لضعف المجتمع الإسلامي وهزيمته أمام التحديات من الداخل ومن الخارج.

ولقد رأينا في الفصول السابقة كيف كان تجديد المؤسسات التربوية التي جسدتها أمثال المدرسة الغزالية، والمدرسة القادرية، والمدرسة العدوية، والمدرسة البيانية، مقدمة لرشاد وصوابية مؤسسات التخطيط والتنفيذ وتكامل جهودها كلها في إطار دولة المهجر: الزنكية ــ الأيوبية حتى نهايتها الناجحة.

كذلك كانت جميع الهزائم والكوارث التي نزلت بالعالم الإسلامي في العصر الحديث نتيجةً لازمة لعجز المؤسسات التربوية التقليدية الذي تمثل في جمود الأزهر وأمثاله من المؤسسات العلمية في العالم الإسلامي كله، ونتيجة لسوء مؤسسات التربية الحديثة الذي تمثل في اغتراب وانحراف مؤسسات التربية الأجنبية وربيباتها من المؤسسات التربوية الرسمية. فلقد نتج عن هذا الجمود

والانحراف مضاعفات خطيرة أهمها:

الأولى: إن العالم الإسلامي بدأ يتهاوى أمام التحديات التي مثلتها من الداخل الحركاتُ الانفصالية التي أفرزها انتعاش الأهواء العصبية القبلية والإقليمية كحركة ظاهر العمر، وحركة علي بك الكبير، وحركة محمد علي باشا، وحركة الشهابيين وغيّرهم. ومثلها من الخارج حملة نابليون، والاحتلال الفرنسي للمغرب العربي، والاحتلال البريطاني لمصر وسواحل الجزيرة العربية، والعراق والهند. وأخيراً الاحتلال الصهيوني وتحدياته القائمة.

والثانية: إن العالم الإسلامي تخلى عن تربية أبنائه وصناعة مستقبل أجياله. فصار يُسند هذه التربية إما إلى المؤسسات الأجنبية في الخارج والداخل، ابتداء من بعثات محمد علي باشا ومروراً بمدارس وجامعات الإرساليات الأجنبية، وإما إلى المؤسسات الرسمية التي استوحت مناهجها ونظمها مما أملاه عليها الخبراء والمستشارون الأجانب. وبذلك تولى تربية أبناء المسلمين مؤسسات تربوية لا تنطلق من فلسفة تربوية إسلامية تتصف بالأصالة والمعاصرة»[(١)]، وإنما توجهها فلسفات تربوية مغتربة متناقضة المحتويات والاتجاهات.

في هذا الفراغ التربوي الكامل بدأت حركات الإصلاح ومحاولات التجديد، فلم تبدأ بالخطوة الأولى: خطوة تأصيل التربية لتغيير «ما بالأنفس»، وإنما بدأت بالخطوة الثانية: خطوة تغيير «ما بالأمة» من أحوال أسيفة، فلم تجدد في المؤسسات التربوية وإنما راحت في تأسيس «مؤسسات التخطيط والتنفيذ» التي جسدها ظاهرة «الأحزاب والجماعات» والتي صارت تتلقى أعضاء يحملون في نفوسهم بذور التناقض، الأمر الذي جعل هذه الجماعات والأحزاب تعاني من السلبيات الخطيرة التالية:

---

(١) المقصود بالأصالة هنا ـ إسلامية الأصول والتطبيقات ـ والمقصود بالمعاصرة تلبية الحاجات ومواجهة التحديات التي يفرضها العصر القائم.

السلبية الأولى:

ضمت هذه الأحزاب مزيجاً متنافراً يحمل في محتويات أنفسهم المقولات الإسلامية التقليدية، والمبادىء القومية والديمقراطية الوافدة، وقيم العصبيات القبلية والطائفية والإقليمية والقومية. ولقد تجسد هذا التناقض في ظاهرتين اثنتين: **الأولى**: إن انتشار هذه الأحزاب والجماعات إنما اتخذ مجراه ــ في الغالب ــ من خلال الولاءات العائلية والقبلية والإقليمية والطائفية التي ينتمي إليها المؤسسون والدعاة النشيطون في هذه الأحزاب والجماعات. **والثانية**: هي أثر الثقافة العصبية في تشكيل القيادات والممارسات. فرئيس الحزب أو المرشد، أو المراقب العام، يبقى مرشداً «راشداً»، وأميناً «أميناً» مدى الحياة ــ كما هي الحال في رئاسة القبائل والطوائف ــ وحين يموت أو يشيخ يرثه في «الرئاسة» الحزبية، أو «المراقبة» أو «الإرشاد» الجماعي أو «التمثيل» النيابي ولي عهده ــ تماماً كتقاليد القبيلة أو الطائفة ــ، وإدارته إدارة مطلقة تحرم النقد الذاتي وتعتبره تشويشاً وتخريباً لصف الحزب أو الجماعة، يُعاقب عليه صاحبه بالإرهاب الفكري، أو إسقاط العضوية، أو الجلد الكلامي. والانتماء إلى الحزب أو الجماعة انتماء شعوري عاطفي ــ تماماً كالحمية القبلية والطائفية ــ وليس انتماءاً فكرياً قائماً على الدراسة العميقة والتجدد الثقافي والنماء الفكري، وهذه التقاليد كلها ذات أصول قبلية متأصلة في التراث القبلي والأبوة القبلية.

والسلبية الثانية:

هي أن هذه الأحزاب والجماعات لم تبدأ بـ«التغيير النفسي» وإنما أرادت «التغيير السياسي والعسكري»، ولذلك وقعت في صراع مع السلطات السياسية والعسكرية القائمة فأضعفت بعضها بعضاً.

والسلبية الثالثة:

إن ظاهرة الأحزاب والجماعات برزت خليطاً عشوائياً من المثقفين والأميين والتجار والصناع والعمال، والجند والأساتذة والطلبة والموظفين

والشيوخ والأفندية دون أن يكون هناك «بوتقة تربوية صاهرة»، تصهر تناقضاتهم و«تزكي» نفوسهم. ولذلك أصبحت هذه الجماعات والأحزاب أمماً مستقلة تتناحرِ وتتدابر داخل «بالون» الشعب الممزق المتفجر. ولم يكن وجود مفكر أو نفر من المفكرين داخل الحزب أو الجماعة يكفي لتوجيه هذا الخليط من الألوف الحزبية المشبعة بالعصبيات الحزبية والقبلية والطائفية والإقليمية. ولذلك أوكلت الجماعات والأحزاب مهمة التوجيه في «خلاياها» و«أسرها» و«حلقاتها» لعناصر جاهلة فجة، غير ناضجة من الطلبة وأنصاف المتعلمين والتجار والعمال، الأمر الذي أفرز نتائج سلبية منها:

النتيجة الأولى:

فوضى الثقافة وسطحيتها، إذ لم تزد اجتماعات الخلايا والأسر والحلقات عن كونها جلسات سمر أو سهرات لتناول الشاي والمرطبات وأكل الفواكه والحلوى، ثم قراءة نماذج من الملصقات الذهنية والشعارات الغامضة الفضفاضة، ثم الانتهاء بمقولات التجريح الحزبي، والغيبة الحزبية. صحيح أن المردود الثقافي لم يكن سلبياً كله، وأن الجماعات والأحزاب أوجدتْ نوعاً من اليقظة والاهتمام بالقضايا العامة، ولكن هذه اليقظة لم تتجاوز مرحلة «الحس» إلى «الوعي». فجاء المحصول «ثقافة وعظية» عند الإسلاميين، و«شعر معلقات» عند العلمانيين، الأمر الذي أفرز جيلاً حلّ عنده «اللغو الثقافي ــ السياسي» محل «المعرفة العلمية» المنظمة.

والنتيجة الثانية:

بروز ظاهرة «الانقلابات» في معالجة القضايا وتحقيق الغايات بسبب الشحن الانفعالي الذي كان يُنمى في الخلايا والأسر والحلقات. وإذا كانت بعض الأقطار قد نجتْ من «الانقلابات العسكرية» فإنها قد عانت من «الانقلابات الوظيفية». ولصاحب هذه الكلمات خبراتٌ مريرة في هذا الشأن وطاله خلالها نصيب وافر من الأذى. فلقد كان الحزبيون الإسلاميون والحزبيون اليساريون يتبادلون هذه الانقلابات في «وزارة التربية والتعليم» حيث يجلس الموظفون

والمعلمون لشهور معوقين عن العمل، مضطربي الأفكار والمشاعر، ينتظرون «قوائم التشكيلات والتنقلات» التي سيجريها الوزير (أ) أو الوزير المضاد (ب) والتي سوف يُنزّل فيها مدير التربية إلى مدير مدرسة، ويُرفع المعلم إلى مستشار ثقافي، وينقل هذا من شمال البلاد إلى جنوبها، ويجري إبعاد ذاك من مدنها إلى ريفها، ويفرق بين المعلمة وزوجها، وينتزع الأب بعيداً عن أولاده وأسرته. وحين كان يعلن «الانقلاب التربوي» يبدأ المهزومون بجمع فلولهم والتخطيط لانقلاب مضاد. وخلال التخطيط للثأر كانت الأخلاق تُذبح والفضائل تُغتصب، ولكن الضحية الكبرى كانت عملية التربية ومؤسساتها والدارسين فيها.

والنتيجة الثالثة:

إن أخلاق هذا الخليط الحزبي العشوائي وممارساته العملية السلبية لم تكن بمستوى الشعارات المطروحة. وحين أفلت الزمام من المؤسسين والدعاة والأوائل لهذه الأحزاب والجماعات، وجدوا أنفسهم ــ هم والحفنة المفكرة من حولهم ــ ضحية هذا الخليط البشري في داخل التنظيم وخارجه. ففي داخل التنظيم وجد المفكرون والمؤسسون أنفسهم هدفاً لضغط الأهواء والميول والأغراض، ولضغط المتعالمين وأنصاف المثقفين الذين ظنوا أن انتسابهم للحزب أو الجماعة واقتناءهم لكتبها ومنشوراتها وشعاراتها قد رفعهم إلى مستوى الفكر والمفكرين.

أما في خارج التنظيم فقد وجد المؤسسون والمفكرون الأوائل أنفسهم مسؤولين عن الممارسات الخاطئة لمئات الأعضاء غير الناضجين، وتلقوا من جراء ذلك الأذى والعقوبات من السلطات القائمة. ولقد انتهى أمر هؤلاء المفكرين إلى أحد مصيرين: إما الأذى الجسدي والنفسي من قبل السلطات السياسية والعسكرية، وإما الخلاف مع الحزب أو الجماعة وإيثار العزلة السلبية. ويمثل الشيخ محمد الغزالي في كتابه «معالم الحق» مثلاً لذلك في صفوف الإسلاميين، ويمثل الأستاذ منيف الرزاز في كتابه «التجربة المرة» مثلاً لذلك في صفوف اليساريين.

وأخيراً، انتهت العلاقة بين الفريقين في كثير من الجماعات والأحزاب إلى

حالة من النفاق المزدوج الذي لا مناص منه، فمن ناحية «تتعيش» الجماهير الحزبية على أفكار الرواد الأوائل وكتاباتهم وجهادهم» أو «نضالهم» الماضي لجذب أتباع جدد ومكاسب جديدة، ولكنها ـ من ناحية أخرى ـ تحذر أعضاءها الجدد منهم وتحاربهم وتختلق لهم العورات، وتجلدهم بألسنتهم إذا كانت لا تستطيع جلدهم بسياطها خوفاً من منافستهم على القيادة والمكانة الاجتماعية.

والنتيجة الرابعة:

هي شيوع الظن والهوى بدل التفكير العلمي. إذ أصبحت الحمية الحزبية هي القاعدة في تشكيل الآراء وإصدار الأحكام، وترتب على هذا اللون من التفكير أن صار العضو الحزبي لا يجمع المعلومات، ولا يحللها ولا ينقّحها ثم يبني الأحكام، وإنما صار نبياً بدون وحي، وفيلسوفاً بدون حكمة، ومثقفاً بدون قراءة، ومختصاً خبيراً ـ في كل شيء ـ بدون دراسة.

والسلبية الرابعة:

أن هذه الحزبيات صارت إهداراً مستمراً للطاقات في المجتمع. فهي في توجهها لـ «العمل السياسي» جذبت محبي الجاه الذين سارعوا للانضمام إليها وعملوا لاستغلالها لأهداف شخصية، وكانوا في ذلك أقساماً حسب طموحاتهم في الجاه والمكانة الاجتماعية، فقسم يطمح إلى «الرئاسة والملك» وهؤلاء يستغلون الأتباع للقيام بالشغب والاضطرابات والانقلابات، فإذا وصلوا إلى ما يريدون فتكوا بزملائهم والمتصدرين من أنصارهم، ودخلوا في عمليات تصفية بعضهم بعضاً، وهذه صفة ميزت الأحزاب اليسارية والفئات العلمانية.

وقسم يطمح إلى «مناصب الوزارة والإدارات الرفيعة». وهؤلاء يقومون بدورين متناقضين: دور يقوم على تحريك الأتباع لإثارة المتاعب للسلطة بالخطب والشتائم والنقد الجارح بغية جذب الأنظار لمكانتهم الاجتماعية، ودور يقوم على الغزل السري مع السلطة وعقد صفقات «المناصب الوزارية والإدارات الرفيعة». وهذه نشاطات تخللت صفوف بعض الجماعات الإسلامية.

وبسبب هذه الممارسات غير النقية، شاع بين الأخلاط الحزبيّة تيارات ومواقف متناقضة: بعضها يدعو للتطرف ويمارسه؛ وبعضها يدعو للاعتدال ويمارسه. وكانت نتيجة ذلك استمرار الانقلابات داخل الخليط الحزبي حيث ينفصل البعض وينضم البعض الآخر.

والسلبية الخامسة:

أن الدكتاتورية والقسوة والخصومة اللدودة، أصبحت إفرازات حتمية للعقلية الحزبية بالمواصفات التي مرت، فقد علّمت الأحزاب والجماعات أتباعها أن «الحق المطلق» و «الصواب المطلق» و «الفضيلة المطلقة» هي عندهم ومن صفاتهم، وأن «الباطل المطلق» و «الخطأ المطلق» و «الرذيلة المطلقة» هي من صفات خصومهم ومن هم خارج صفوفهم. لذلك لم يحس الحزبي بأي تسامح أو مرونة تجاه المخالفين. إذ برّر لنفسه ــ خاصة الحزبي اليساري والعلماني ــ كل وسائل القهر والإيذاء للخصوم ومضى يطبق هذه القاعدة على كل من يختلف معه سواء أكان من داخل الحزب والجماعة أو خارجهما. وبسبب ذلك أعدم «أحرار الثورة» الألوف من «إخوان» الأمس بمن فيهم الدعاة والمرشدين[1] وقتلت «السلطة التقدمية» آلاف «الرفاق» بمن فيهم الأمناء والموجهين. وإذا كان القرآن الكريم، وعلم النفس يقرران أن للنفس تقوى وفجور، وإيجابيات وسلبيات، وأن للعقل صواباً وخطأ، فإن الحزبي الحديث رأى لنفسه تقوى محضة، ولعقله صواباً محضاً.

على أن **أخطر السلبيات** التي ترتبت على غياب مؤسسات التربية وشروع حركات الإصلاح بالخطوة الثانية (خطوة التنظيم الحزبي) هو هيمنة العقلية الخطابية التي تعمق الفتنة، وتعقّد المشكلات بدل حل الخلافات وتجميع عناصر القوة وتكاملها وتوجيهها من أجل مجابهة التحديات المشتركة.

---

(١) لعل من مستلزمات الموضوعية أن تعترف «الحركة الإسلامية» أن سلوك «ضباط الثورة» القاسي إزاء أعضاء الحركة هو بعض إفرازات العقلية الحزبية التي أوصلتهم إلى الحكم كما اعترف بذلك كتّاب من أمثال صلاح شادي. ومحمد عبد الحليم.

فـ «الخطابة والخطباء» عقلية وأداء، أفرزهما التفكير الحزبي المجروم من التوجيه التربوي والإرشاد الفكري، وليس من الضروري أن نفهم من الخطابة والخطباء أنهما يقتصران على ما يُلقى فوق المنابر وفي الأحفال العامة، وإنما هما تفكير وأسلوب يشيعان في الكتاب والصحيفة، والمحاضرة الجامعية وفي قاعات الدرس؛ والحديث التلفزيوني والحديث الإذاعي والندوة الثقافية وفي إدارات المؤسسات ورسم السياسات وتحديد الاستراتيجيات. فالعقلية الخطابية قد تهيمن على أمة بكاملها أو جيل كامل، فتنفيه عن عالم الحقائق العلمية إلى سراب المجازات اللغوية. وهذا ما أشار إليه المستشرق البريطاني «جب» بتشف وسخرية في مقدمة كتابه **«الاتجاهات الحديثة في العالم الإسلامي»** حين قال: «العربي تسحره بلاغة الكلمة حتى تعميه عن الواقع». فالخطباء لا يرون إلا الحلقة الأخيرة من السلوك، والحدث الأخير من المخططات والوقائع. ولذلك ترى «المؤرخ الخطيب» في دراسة تاريخ المجتمع الإسلامي أمام التحدي الصليبي يهملُ إهمالاً كاملاً إلى درجة الجهل «فترات الإصلاح والتجديد» التي بدأت بالتجديد التربوي والمؤسسات التربوية بقيادة أمثال الغزالي والشيخ عبد القادر؛ وعدي بن مسافر، وأبي البيان، بينما يهمل بدرجة أقل فترة البناء التي قادها أمثال نور الدين، ثم يلهب العواطف بما أعلنه صلاح الدين من انتصارات جيله التي شارك الآلاف في إنجازها.

نخلص من هذا الاستعراض المسهب للآثار السلبية التي ترتبت على الانشقاق بين المؤسسات التربوية الممثلة بالمدارس والجامعات وبين مؤسسات التخطيط والتنفيذ الممثلة بالأحزاب والجماعات، إلى القول بضرورة تكامل النوعين من المؤسسات وضرورة إحكام العلاقات بينهما وسد النقص القائم في كل منهما.

ولعله من المناسب هنا أن نذكِّر الدور الفعَّال الذي أحدثته ــ وما زالت ــ مدارس «الياشيفا» و «الكيوبتسات» وامتداداتها الجامعية في صناعة قيادات الحركة الصهيونية ومفكريها وحكمائها وساستها في الميادين المختلفة.

ولذلك، فإن محاولات العلاج للواقع الذي تعيشه «الحركات والجماعات

الإسلامية وغير الإسلامية»، تحتاج بشكل ملح لأن تضع في قمة أولوياتها «إفراز المؤسسات التربوية والفكرية» التي تبدأ من رياض الأطفال حتى آخر مراحل التعليم الجامعي، بغية إخراج «فقهاء» راسخين في ميادين الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد والعسكرية وسائر ميادين الحياة، محيطين بعناصر القوة الثلاثة: عناصر المعرفة والثروة والقدرة القتالية وبأساليب تكاملها وبنائها بغية إحلال «الفقهاء» المنشودين محل «الخطباء» القائمين، وذلك لتحليل المشكلات ودراسة التحديات، وأن تبحث كذلك عن الموهوبين من الأجيال الناشئة، وتنمية مواهبهم ورعايتها حتى تبرز «القيادات الحكيمة» التي تُرشد «الجماعات والأحزاب» وتوصل الجسور المهدومة بينها، وتيسر لصفوفها أن تجتمع ولأفكارها أن تتلاقى ولقلوبها أن تتآلف، ثم تنظم العلاقات بين جميع الأطراف في إطار الأمة الواحدة. وقديماً، فسر الفضيل بن عياض قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧] بقوله: أحسن العمل أخلصه وأصوبه! قالوا: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يُقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يُقبل، حتى يكون خالصاً صواباً[١]. وأضيف هنا أن العمل إذا لم يكن خالصاً وصواباً لم يُثمر.

وأخيراً، قد يتبادر للبعض تعليقٌ وهو: إن القول بفكرة البدء بالتربية والتعليم لم يَعُدْ له فرصة للتطبيق بعد أن هيمنتْ السلطات العلمانية على مؤسسات التعليم ووضعت له شروطاً تقيده، وبعد أن أصبحت تكاليف إقامة هذه المؤسسات لا تستطيعها إلا الدول المزدهرة. الجواب على هذا التساؤل هو أن المطلوب تنظيم برامج ومناهج متقدمة تتحقق فيها شروط التخطيط التربوي العلمي الفعال، وهذا يستدعي تكوين اللجان المختصة في التنفيذ والتقويم. أما المؤسسات فليس شرط إقامتها على النمط المألوف المكلف، ففي نظام الانتساب الجامعي وتجربة الجامعة المفتوحة نموذجٌ يمكن أن يحقق الأهداف المطلوبة ومثل هذا النظام نماذج كثيرة. فالمهم هو التنظيم والتخطيط والوعي

(١) ابن تيمية، **الفتاوى**، **كتاب السلوك**، ج ١٠، ص ١٧٣ ــ ١٧٤.

بالأصول التربوية وبالأهداف والمناهج والطرائق والوسائل والمراحل، وتصنيف المتعلمين وإعداد كل صنف لدوره الذي يملك مؤهلاته وقدراته.

القانون السابع

إذا لم يقم الإصلاح على التدرج والتخصص وتوزيع الأدوار فسوف ينتهي إلى الفشل والإحباط المدمر. وأهمية التدرج أن النهضات، وحركات الإصلاح الناجحة تمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الانتقال من الغياب إلى الحس الاجتماعي. وهي المرحلة التي يشير إليها القرآن عند قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]. وفي هذه المرحلة يتمركز الإصلاح حول نقل الأفراد والجماعات من الغياب في القضايا المحلية؟ ومن صنمية العصبيات الفردية والأسرية، والقبلية والطائفية والإقليمية إلى حالة الحسّ بالحاجات العليا المشتركة والتحديات المصيرية.

وتحتاج الأمة في المرحلة الأولى العودة إلى الماضي للتعرف على هويتها بعد الضياع في متاهات القبلية والطائفية والإقليمية. وعملية العودة هذه عملية سليمة مرت بها أوروبا حين كانت غائبة اجتماعياً في مجتمعات الإقطاع والدوقيات والملك المطلق، فلما أحست بالمد الإسلامي يدق أبوابها من الشرق والجنوب ومن البر والبحر، سارت لتحتمي بالتراث اليوناني ـ الروماني ـ المسيحي، وهي العملية التي أسمتها «النهضة وإحياء العلوم الإنسانية والفنون». ولكن الخطورة أن تطول مرحلة العودة إلى الماضي، وتتحول إلى رقاد في كهوفه وهروب عن مواجهة تحديات الحاضر. لأن المقصود بالعودة إلى الماضي هو التعرف على نقطة الانحراف عن المسار الحضاري الصحيح، فإذا عرفت الأمة نقطة الانحراف التي أدت إلى التيه والضياع وجب عليها استئناف المسيرة والإقلاع القوي في أجواء المستقبل. وهنا لا يعود «الحس» كافياً وتقوم الحاجة إلى فهم حاجات مسيرة الحاضر وعدتها ومتطلباتها وبذلك تبدأ **المرحلة الثانية: مرحلة الانتقال من الحس إلى الوعي الاجتماعي.**

وفي مرحلة الوعي هذه، لا بد من تضافر عناصر القوة الثلاثة: «المعرفة» و «الثروة»، و «القدرة القتالية»، وذلك من خلال العمل الدؤوب لتوفير مؤسساتها وتضافرها شريطة أن يدور عنصرا «المال والقدرة القتالية» في فلك عنصر «المعرفة» المتمثلة في مؤسسات الفكر والتربية والثقافة، لتعميق الوعي وإنضاجه وتمكينه من إرشاد مؤسسات عنصري المال والعنف حتى لا يتحول الأخيران إلى فيضانات مدمرة للأمة مخربة للمسيرة الحضارية.

وإذا بلغت المرحلةُ الثانية حالةَ النضج قامت الحاجة إلى **المرحلة الثالثة: مرحلة الانتقال من الوعي إلى التطبيق**. هذا ما يشير إليه القرآن باقتران الإيمان بالعمل الصالح: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [العصر: ٣]، وذلك لتوفير الاستراتيجيات والوسائل اللازمة لدفع مسيرة الحاضر عبر المستقبل.

أما عن التخصص فقد رسمت الأصولُ الإسلامية إطاره العام، وما يحتاجه المفكرون الإسلاميون هو الاستنارة ببصائر هذا الإطار وإعمال الفكر في متطلباته البشرية والثقافية[١].

وتكشف تجربة جيل نور الدين وصلاح الدين ــ التي هي ميدان هذا البحث ــ عن عمق التدرج والتخصص في هذه التجربة التاريخية التي تشكل بعض أصول محاولات اليقظة في الحركات الإسلامية الحديثة.

فهذه التجربة مرت بثلاثة أطوار:

الطور الأول: مرحلة الجهاد التربوي أو التغيير الفكري الذي شمل جهود المدارس الإصلاحية التي تم استعراضها في هذا البحث، وهي مرحلة ركزت على إحداث التغيير النفسي الذي تمحور حول «الإخلاص»، وإن كانت لم تعطِ الجهد نفسه في مجال التغيير الفكري الذي يدور حول «الإصابة» ــ حَسب تعبير الفضيل بن عياض ــ وتفاصيل هذا القصور في ميدان الإصابة وآثاره مرت

---

(١) يجري البحث في هذا الموضوع بشكل تفصيلي في مشروع ــ كتاب بعنوان: ــ مناهج التربية الإسلامية ــ للمؤلف.

مناقشتها في فصل «تقويم» هذه التجربة التاريخية.

الطور الثاني: هو مرحلة الجهاد التنظيمي وبناء المهجر الجديد الذي جسدته الدولة الزنكية وقاد العمل فيه نور الدين وأترابه.

والطور الثالث والأخير: هو مرحلة الجهاد العسكري الذي قاد ميادين العمل فيه صلاح الدين وأصحابه.

ولكن المؤرخين العرب والمسلمين والعقل الخطابي ـ الوعظي ـ في العصر الحديث ـ عندما ينظرون في هذه التجربة يقفزون إلى الطور الثالث، وينسبون التجربة كلها إلى القائد الأول في هذا الطور ألا وهو صلاح الدين، ثم يستثيرون المشاعر لندبه والتباكي على غيابه وانتظار قائد مثله، وبذلك يضعون المسلمين أمام خطوة مستحيلة من العمل ـ لأن الخطوة الممكنة ـ الآن ـ هي: تطبيق مبدأ الانسحاب والعودة، أي انسحاب المفكرين الذين أرهقهم الصراع الحزبي والمذهبي لبلورة التصور المطلوب في نفوسهم وعقولهم، ثم العودة للجماهير الإسلامية لإرشادها وتوجيهها وتخريج الموارد البشرية التي تتمثل هذا التصور، وتعيه وتفقهه وتستطيع تحويله إلى خطط واستراتيجيات وأدوات ومؤسسات. فإذا نجحوا في ذلك، أصبحت الخطوة التالية ممكنة وهي: إخراج أمة مسلمة جديدة، قادرة على مواجهة التحديات وتحقيق الغايات. وإذا نجح ذلك، أصبحت الخطوة الثالثة ممكنة وهي: الجهاد العسكري إن كان الواقع يتطلب هذا الجهاد، وحيث يتطلبه..

ولعل من المناسب ـ هنا ـ أن أذكِّر بتجربة مؤلمة عاشتها مجتمعاتنا زمناً ونحن نتعارك في ساحات الجدل الحزبي العقيم، ونجتهد في التراشق بأسئلة أكثر عقماً، ومن هذه الأسئلة: من أولى؟ الوحدة العربية أم الوحدة الإسلامية؟ وما هو أنفع؟ القيام بمشروعات اقتصادية وإصلاحات اجتماعية أو تأجيل ذلك كله حتى قيام المجتمع الإسلامي؟

وخلال هذا الجدل الحزبي الذي ضلَّلَنا حين أوتيناه، كان المتجادلون يتبعون ما تشابه من آيات القرآن ويؤولونها تأويلاً يناسب المقولات الحزبية، فإذا

قيل بالتدرج العلمي المقنن ردُّوه قائلين: خذوا الإسلام جملة أو دعوه! ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥] وما دققوا النظر مرة واحدة ليجدوا أن التحذير الإلهي يتوجه «للإيمان ببعض» و «الكفر ببعض» لا إلى «العمل وتطبيق البعض» اليوم ليليه «البعض الآخر في الغد». وما دققوا النظر في المرحلتين المكية والمدنية وفي التطبيق النبوي خلالهما الذي قام على التدرج ابتداءً من نزول الوحي في غار حراء حتى اكتماله في حجة الوداع، والذي بدأ بتحقيق عنصر القوة الأول: عنصر المعرفة أو عنصر «اقرأ»، وانتهى بعنصر الثروة أو عنصر تحريم الربا.

ومرت السنون ولكنا لم نطبق من الإسلام «بعض البعض» ولم نوحد العرب ولا المسلمين، ولم نمنع تقهقرهم إلى دويلات عبس وذبيان وأيام بعاث وحليمة، ولا أقمنا الدولة الإسلامية، ولا نقلنا جماهير الأمة من الغياب الاجتماعي في العصبيات إلى الحس الاجتماعي بالأخطار والتحديات، ولا أصلحنا النفوس ولا الاقتصاد ولا الاجتماع. وتعبنا من اللغو والجدل الحزبي العقيم، وانسحبنا واحداً بعد واحد من ساحاته، بينما شعوبنا تتمزق في الأرض كل ممزق.

والسبب في ذلك، أن فكرة التدرج قد حقرت في نفوسنا ودعينا إلى القفز الذي يستحيل قفزه، واستبدلنا «لغو» الخطابة و «حمية» المعلقات السبع بدل «العلم» المتخصص، ولم «نفقه» الفرق بين الاستراتيجية الثابتة الطويلة المدى، وبين التكتيك المرحلي المتغير.

كذلك حُقرت في نفوسنا فكرة «التخصص» وتوفير عنصر «المعرفة» قبل أي عنصر آخر من عناصر القوة، واستهنا بأهل «المعرفة» وخلطنا «العلم» و «الفكر» بـ «الخطابة» و «الشعر»، وجرى التركيز على دور القيادات السياسية والعسكرية المبتورة من إرشاد القيادات الفكرية. لأن هذا الدور يمثل الحلقة الأخيرة الظاهرة للحس السمعي والرؤية البصرية، ولذلك تتصارع المجتمعات ذات الحس السطحي على تسلم القيادة السياسية والعسكرية، وتقوم بالانقلابات وتشعل الفتن وتتنافس على المناصب الحكومية، وتتعارك في الانتخابات النيابية، وتتصور أن

مشكلاتها يمكن أن يحلها «خطيب» بليغ أو «شاعر» مصقع توصله إلى البرلمان أو الوزارة، أو يعلو منبراً أو يتصدر حفلاً.

وكان من ثمار ذلك كله أن أصبح الفشلُ قاعدة في حياتنا، نتوقعه وننتظره في جميع محاولاتنا ومشروعاتنا، وانتهى العاملون إما إلى الارتماء في زوايا اليأس والقنوطِ ـ أي إلى الانتحار الاجتماعي ـ وإما إلى التردي في مهاوي التطرف الأعمى والتزمت المتشنج!!

ولكن أسوأ الثمار هو شيوع التفكير والممارسات الانقلابية ـ التخريبية، واختفاء التعاون التكاملي ـ البنّاء من ميادين العمل كلها: السياسية والإدارية والعسكرية والاقتصادية والتربوية، حتى الأنشطة الإسلامية. ففي هذه الميادين وأمثالها يأتي «اللاحق» ليهدم ما بناه «السابق» ويبدأ من جديد طالما أن السابق لم يتم المشروع كاملاً مبَرأ من النواقص والعيوب. ثم تكون ثمرة ذلك كله إهدار الجهود السابقة واللاحقة، دون إنجاز أو تحقيق هدف، بحيث تبدو العملية كلها كالجرو الذي يجري ويحاول الإمساك بذيله. أما الأقطار التي يُوجه المشروعات الإصلاحية والبناء الحضاري فيها «فقهاء ـ علماء»، يعون قوانين التدرج والمرحلة وتوزيع الأدوار وتكامل التخصصات، فإن العاملين يتكاملون ـ في أي ميدان ـ بحيث يضيف «اللاحق» إلى ما أنجزه «السابق» والذي شُرع العمل فيه في عقد أو قرن من الزمان قد ينضج في عقد أو قرن يليه، ثم يكون التقدير والاعتراف بالجميل للسابقين واللاحقين!!

القانون الثامن

إذا لم تترجم «أفكار» الإصلاح والوحدة إلى «أعمال وتطبيقات صائبة» فسوف تعمل هذه الأفكار على زيادة ضعف المجتمع وتعميق التخريب فيه بتسارع كتسارع الانشطارات النووية التي لا تتوقف عند حدٍ.

والسبب في ذلك هو طبيعة الأفكار نفسها. فحين يتلقى الفرد فكرة من خارجه تتزاوج هذه الفكرة مع خبراته العملية المتعلقة بهذه الفكرة، وتفرز فكرة

جديدة في داخله. فإذا كانت هذه الخبرة إيجابية كانت الفكرة المتولدة إيجابية ودعمت الفكرة الوافدة من خارج وساندتها. أما إذا كانت الخبرة سلبية كانت الفكرة المتولدة سلبية واصطدمت بالفكرة الوافدة من خارج وعملت على تدميرها.

وحين يعبأ أفراد المجتمع بأفكار الوحدة والإصلاح من خارجهم وتمتلىء نفوسهم بالحماس، وينهضون للعمل ويتفاعلون مع ممارسات وتطبيقات مناقضة لهذه الأفكار، فإن الأفكار المتولدة في داخلهم تتسم بالألم وخيبة الأمل. فإذا هدأت شدة التناقض الذي تثيره الخبرة الأولى في النفوس، حركتها مثيرات الوحدة والإصلاح ثانية، ونهضت النفوس لتصطدم بواقع التطبيقات والممارسات المخالفة ولتفرز أفكاراً أكثر سلبية. لها طابع الحقد والنقمة على من يخالف قوله عمله.

وإذا هدأت شدة التناقض الثاني وحركت النفوس مثيرات الوحدة والإصلاح ثالثة واصطدمت بالممارسات والتطبيقات المخالفة، انفجرت ثالثة وأفرزت أفكاراً أخرى أكثر سلبية وهكذا. وخلال هذه السلسلة من الخبرات الفاشلة والانفجارات الفكرية المتتالية «تُغسل الأدمغة» من الأفكار الداعية إلى الإصلاح التي تُطرح من خارج ومن الشعارات التي ترفع، ويتسارع توالد أفكار الألم والكره والثورة والتخريب والكفر بالمثل الأعلى؛ وأفكار الاغتراب والإحباط والعزلة والتقوقع والانحلال السياسي والعقائدي والاجتماعي. وتكون حصيلة ذلك كله، أن يصبح الكفر ــ بمستوياته المختلفة ــ هو السمة العامة عند أصحاب الخبرات المؤلمة. فالذين تتعمق خبراتهم السلبية في الميدان الاجتماعي يكفرون بما يُقال عن أفكار المساواة والعدل والخير، ويشمئزون من الداعين إليها، ويقرفون من المتحدثين عنها. والذين تتعمق خبراتهم السلبية في الميدان الاقتصادي يكفرون بما يُقال عن توزيع الثروات وشيوع التكافل، ويكذبون المتحدثين عنها ويشمئزون ممن يدعون إليها. والذين تتعمق خبراتهم السلبية في ميدان الدعوة يكفرون بما يُقال عن الزهد والتقوى والقيم، ويشمئزون ممن يخطبون عنها ويقرفون من الداعين إليها. وقد يتصاعد الكفر في قلة من

أصحاب هذه الخبرات السلبية حتى يصل قمته إلى الكفر بالدين والقيم والعدل والإنسان، وينفرون من الداعين إلى الإيمان بها.

والمجتمع الذي تجري على مسرحه هذه الأشكال من الانفجارات الفكرية، يتحمل مسؤولية هذه الانفجارات الكافرة، لأنه يفرز أسباب التناقضات المؤدية إليها، ويهيّىء للانفجارات والفتن التي تتولد منها حين يجعل القول مخالفاً للممارسة، ثم يحارب النتائج المترتبة على هذه الأسباب. ولذلك انصب القسط الأكبر من مقت الله وغضبه على الذين يسوقون هذه الأسباب، ويهيئون المناخ لهذه التناقضات والكفر بأشكاله ومستوياته: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٣﴾ [الصف: ٣].

والتطبيقات العملية لهذا القانون كثيرة ومتكررة في التاريخ الذي عاشه من سبق ونعيشه نحن بعدهم. ففي الفترة التي سبقت حركة التجديد والإصلاح وتحدثنا عنها في هذا البحث، كانت الأفكار التي تنقل المثل العليا إلى الفرد تحمل ألواناً من هذه المثل تزيد في كميتها عن أي عصر مضى. فكانت الخطب والمواعظ والكتب والتصنيفات التي أنتجها خطباء المذهبيات ووعاظهم ومصنفوهم تفوق في كميتها أي عصر سبق. ولكن لما كانت تطبيقات هذه الأفكار تنحر قولها بفعلها وبممارساتها السلبية، فقد أفرز ذلك أفكاراً سلبية أسهمت في تصديع وحدة المجتمع الإسلامي آنذاك، وأشاعت التخريب فيه وانتهى مصير الكلام المدبّج ــ فيما بعد ــ إلى الرمي في مياه دجلة على يد الغزاة المغول.

وحين اتصفت فترة الإصلاح والتجديد التي أعقبتها بقيادة المدارس ــ السالف ذكرها ــ كالغزالية والقادرية، بالعمل والتطبيق، فقد تميز مجتمعها عن مجتمع «الأقوال» الذي سبقه واستطاع مواجهة التحديات وتحمل المسؤوليات، وإن قل التأليف والتصنيف فيه عن الفترة التي سبقته.

وتكاد أحداث القرن الحالي الذي تعيشه الأقطار العربية والإسلامية أن تكون سلسلة من التطبيقات العملية لهذا القانون. فهذه الأقطار تعيش هذا التناقض بين الفكر والعمل، وتتوالى فيها سلسلات الانفجارات الفكرية وتسارع

التصدع والتخريب في جميع الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقائدية.

ففي الميدان السياسي، دأبت المؤسسات التربوية والإعلامية ودور النشر على شحن الناشئة والمواطنين بأفكار الوحدة والحرية ومقاومة المحتلين والغزاة. وحين يستجيب المواطن لهذه المثيرات استجاباته الأولى، ويحاول أن يتمثلها في سلوكه ومواقفه واتجاهاته، تسارع المؤسسات الإدارية والأمنية إلى مقابلته بالإدانة القاسية والعقوبة الشديدة بدل أن تعمل على إرشاده وتوجيهه للتطبيق السليم. وحين تتسع رقعة خبراته وتمتد خارج القطر الذي يسكنه إلى الأقطار العربية والإسلامية، يصطدم بتطبيقات وقوانين وممارسات تدفعه دفعاً إلى الكفر بأفكار الوحدة والإصلاح والأخوة التي شحنته بها المؤسسات التربوية والإعلامية. فهو يصطدم بحواجز السفر الإقليمي، والتأشيرة الإقليمية، والإقامة الإقليمية، والقوائم السوداء الإقليمية، والاضطهادات الإقليمية. وفي المقابل يرى بعينه الأجانب الذين ينتمون إلى مواطن الاستعمار ـ الذي نلعنه صباح ومساء ـ يتمتعون بالتسهيلات، ويقابلون بالأدب الجم، ويعاملون معاملة تختلف ـ كلياً ـ عما يواجهه هو نفسه من مهانة وعنت، وإرهاق وخوف(١). وكانت

---

(١) لصاحب هذه الكلمات خبرة لا يستطيع أن ينساها وإن حاول. فقد نزل في مطار عربي وتوجه نحو موظف الجوازات يحمل جواز سفره العربي فوق جواز سفر زوجته الأجنبي، وحين قدمهما قلب الشرطي الجوازين ليضع الجواز الأجنبي فوق العربي، ثم فتح وطبع تأشيرة الدخول عليه، ثم أشار إلى الجواز العربي وقال: على صاحبه أن يعود إلى عاصمة بلده ليحصل على تأشيرة دخول من السفارة هناك! قلت: ولكني الآن هنا! وكيف تدخل زوجتي بدوني؟ تفحصني بدقة. ثم قال: اجلس هناك ولا تتحرك! وأرسل معي شرطياً آخر. وبعد ساعة من الانتظار خرج ـ عقيد ـ عسكري وقال: لأن زوجتك جنسيتها (كذا)، ولأنك أستاذ جامعي دكتور، ولأن حاكم بلدك صديق لحاكم بلدنا، قررنا الاحتفاظ بجواز سفرك وإعطاءك تصريح دخول لمدة ٧٢ ساعة!! لم أجد أمامي إلا قبول هذا العرض. وحين خرجت بعد أن قضيت في البلد العربي ٤٨ ساعة فقط، لم أستطع استرجاع جواز سفري إلا بعد دفع الفدية مرتين والهروب بمحفظة =

النتيجة سلسلة من الإحباطات والانشطارات النفسية التي «غسلت الأدمغة» من كل إيمان «بالوحدة» ومن كل ولاء للعرب أو المسلمين.

والعرب والمسلمون لا يقتصرون في هذه التناقضات داخل حدودهم وإنما ينقلونها معهم إلى مواطن سفرهم وهجراتهم. ففي الولايات المتحدة وأوروبا ــ مثلًا ــ حيث يذهب الطلبة للدراسة والعمال للعمل والهاربون للإقامة، يوجد نوعان من الاتحادات الطلابية والجمعيات الأهلية: «اتحاد الطلبة العرب» و «اتحاد الطلبة المسلمين». وحين يصل الطلبة الجدد والمهاجرون الجدد يسارعون للانتماء إلى أحد هذين الاتحادين، ويستجيبون لأفكار الوحدة والإصلاح والأخوة، ثم يبدأون تفاعلهم مع الخبرات العملية والنشاطات الجارية. فإذا بالذين يقفون تحت لواء «الوحدة العربية» أو «الأخوة الإسلامية» ينقسمون إلى مجموعات إقليمية وعرقية يتآمرون من خلالها، ويتناحرون ويتنافسون على المناصب والمكاسب، حتى يصل بهم الأمر في بعض الأحيان إلى تبادل أقذع الشتائم وأقسى الصفعات في المساجد والنوادي ودور العلم والأحفال العامة.

وتتوالى سلسلة الانفجارات الفكرية والنفسية حتى ينتهي الأفراد إلى الكفر بقضايا العروبة والإسلام، وتتوالى أشكال الردة وتعبر عن نفسها في مظاهر شتى تتنوع بين العزلة والتقوقع، أو الكيد والانتقام، أو الانحلال الاجتماعي والأخلاقي.

ويتألم المخلصون ويقلِّبون وجوههم في السماء من حولهم، ويرون الأمريكيين وهم يعيشون في قارة كاملة تضم إحدى وخمسين ولاية، تزيد كل ولاية عن أكبر دولة عربية، ولكنهم ــ في هذا الميدان ــ لا يتدابرون ولا يتناحرون، والسياسة عندهم لا ترتفع مكانتها في نفوسهم عن منافسات الألعاب الرياضية، فتزداد حسرة المخلصين وحيرتهم، ولكنهم لا يفطنون للبيئة السياسية النظيفة من التلوث الانفصالي والعصبيات العشائرية والإقليمية، ولا ينتبهون

= نقودي إلى سلم الطائرة، وفي الطائرة تساءلت: هل أرسل للجامعة العربية لتسوّيني ــ في بلاد العرب ــ بالأجانب؟ ولكني قررت أن أكون عملياً وأقدم للحصول على (الجنسية الأجنبية) التي كنت أتردد في التقديم لها.

للاستراتيجية الصائبة التي يعيشها الأمريكيون، وأنهم لا يحملون إلا جواز سفر واحد، وينتمون إلى جنسية واحدة، وأنهم يسكنون وينتقلون حيث أرادوا، ويعملون حيث شاءوا، وأن الوحدة تتجسد في مؤسساتهم وتطبيقاتهم، ولذلك لا يتقززون ممن يتحدث عنها، ولا يقرفون من المفكرين والإعلاميين حين يتحدثون عنها ويدعون إلى المحافظة عليها.

وفي الميدان العقائدي، برزت أحزاب وجماعات أوائل الأربعينات الميلادية وازدهرت في الخمسينات والستينات، ورفعت شعارات الوحدة والإصلاح وطرحت الإيدولوجيات المختلفة، وأقبل الإنسان العربي أو المسلم على هذه الأحزاب والجماعات، وقرأ منشوراتها وصحفها ومطبوعاتها، واستمع إلى خطبائها ووعاظها، وحقنوه بشعارات الوطنية والقومية ومُثُل الدين وأخبار الصالحين، وانتمى إليها وتفاعل في صفوفهم وشارك في نشاطاتهم، وتعرف على السلوك اليومي لكبرائهم وأتباعهم. فاصطدم بالمتاجرة بالإيدولوجيات وشعاراتها ومثلها، وبالترخص غير المشروع من الخطباء والدعاة الذين حقنوه بمُثُلها وأفكارها. ورأى الفردية والإقليمية والطائفية والعشائرية تتصارع كلها داخل هذه التجمعات العقائدية، وتعمل على استغلال قوة الجماعة الكبرى لصالحها.

وكانت النتيجة سلسلة من الانشطارات الفكرية والانفجارات النفسية التي انتهت بـ «غسل دماغ» الإنسان العربي والمسلم من الانتماءات العقائدية، والردة إلى محاور الولاءات الإقليمية والعشائرية والطائفية، أو إلى الانغلاق على النفس والاكتفاء بمعالجة الأمور الفردية التي تدور حول المأوى والكساء والغذاء.

وفي الميادين الاجتماعية والاقتصادية، لقنت المدارس الناشئة ولقنت وسائل الإعلام والنشر المواطنين أفكار العدالة الاجتماعية والمساواة، وتكافؤ الفرص وتوزيع الثروات، والإخلاص في العمل، والتعفف عن المطامع. ولكن حين خرج الإنسان العربي والمسلم إلى الحياة وتفاعل مع التطبيقات العملية، اصطدم بخبرات التفاوت الطبقي وفساد الذمم والمقاييس العشائرية والطائفية والاحتكار والاستغلال، والانتهازية واستغلال النفوذ. فاعتقد أن القيم الاجتماعية التي لقنتها المؤسسات التربوية والإعلامية ليست إلا بضاعة في ميادين التجارة.

وكانت ثمرة ذلك كله في نفس الإنسان العربي والمسلم سلسلة من الانفجارات الفكرية السلبية المستمرة، والمتسارعة الانشطار كتسارع الانشطار النووي واستمراره. وخلال هذه الانشطارات الفكرية، توالت في نفسه سلسلة من أفكار الألم والحقد والكره والنقمة، والثورة واليأس والقنوط إلى أن انتهى إلى الأفكار التي تدعوه إما إلى الانصراف إلى قضاياه اليومية الخاصة التي تدور حول الغذاء والكساء والمأوى، وإما إلى الاغتراب الحضاري والجغرافي والهجرة إلى خارج الوطن الأم والانضمام ـ بإعجاب وولاء ـ إلى المجتمعات «الاستعمارية»!! التي كانت أفكار الوحدة والإصلاح تلعنها صباح مساء، وتحملها مسؤولية التجزئة والتخريب، وإما إلى الانحلال الاجتماعي والانغماس في تيارات الجنوح والانحراف.

وتوالت هذه الانشطارات في المجتمعات العربية والإسلامية، ودفعت بالفرد إلى مزيد من السلبية والانحراف، واستمر «الخطباء» كأدوات ـ مغفلة أو واعية ـ في هذا التدمير، وما زالوا يثيرون القرف والاستياء في نفوس الناس وهم يعللونهم بروابط الدين والتاريخ المشترك والثقافة دون أن «يفقهوا» كيف تصنع وتُرسَّخُ روابط الدين والتاريخ المشترك والثقافة المشتركة، ويعلم «فقهاء الحضارات» أن روابط الدين والتاريخ المشترك والثقافة المشتركة هي روابط مصنوعة لا مطبوعة، بمعنى أنها كيان صناعي يمكن بناؤه وهدمه في المجتمعات. والذين «يفقهون» قوانين هذا البناء والهدم يستعملون تطبيقاتها إيجاباً وسلباً. ففي إسرائيل ـ مثلاً ـ بدأت الحركة الصهيونية ـ في مطلع هذا القرن ـ تستورد مجموعاتها المهاجرة التي كان لكل منها دينها المختلف وتاريخها المختلف وثقافتها المختلفة. ثم مضت القيادة الصهيونية في صهر هذه المجموعات المختلفة، وتصنع لها روابط جديدة من الدين المشترك والتاريخ المشترك والثقافة المشتركة. وتمثلت تطبيقات هذه الروابط الجديدة في المزارع التعاونية المشتركة، والتدريبات العسكرية المشتركة، والممارسات الديمقراطية المشتركة، والمعارك الحربية المشتركة، والانتصارات العسكرية والسياسية المشتركة، والقيادات الدينية المشتركة، والثقافة والفنون المشتركة، والعادات

والتقاليد المشتركة، والمؤسسات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والصناعية المشتركة، والحريات المشتركة، وصاحب ذلك كله تقديس الإنسان الإسرائيلي وتوفير الحرية الكاملة له حياً، وتبديل جثته إذا مات في المعركة بمائة عربي حي، وهكذا نشأت أجيال لها تاريخ مشترك ودين مشترك وثقافة مشتركة، يحبون الموت كما يحب العرب الحياة!!

أما في العالم العربي ـ فقد بدأ في الفترة نفسها بقيادة مَنْ تخرَّجُوا من الثانوية بمعدل أقل من ستين بالمائة ـ بدأ تفكيك روابط الدين المشترك والتاريخ المشترك والثقافة المشتركة. وكان من نتيجة ذلك أن أصبح للعرب والمسلمين نوعان من التاريخ: **تاريخ مشترك**: اشترك به الماضون ممن خلوا قبل قرون. **وتاريخ مختلف**: يختلف في كل إقليم من أقاليم الدول القائمة عن غيره. ولقد تبلورت مكونات هذا التاريخ الإقليمي منذ الحرب العالمية الأولى، واستمر يتعمق حتى الوقت الحاضر حيث لم يعد ـ في ميدان الواقع ـ شيء اسمه التاريخ العربي أو الإسلامي المشترك، وإنما هناك تاريخ مصري مشترك، وتاريخ ليبي مشترك، وتاريخ سوري مشترك، وتاريخ عراقي مشترك، وتاريخ أردني مشترك، وتاريخ فلسطيني مشترك، وتاريخ قطري مشترك، وتاريخ كويتي مشترك، وهكذا، ومكونات هذا التاريخ الإقليمي المشترك هو الدويلات الإقليمية، والسفارات الإقليمية، وجوازات السفر الإقليمية، والتاريخ الإقليمي، والجغرافيا الإقليمية، والأعلام الإقليمية، والأعياد الإقليمية، والفنون الإقليمية، وفرق الرياضة الإقليمية، والهيئات العلمية والاجتماعية والاقتصادية الإقليمية، والأغاني والأناشيد الإقليمية، والتراث الشعبي الإقليمي، والفتن والمؤامرات الإقليمية، والاعتقال الإقليمي، والسجن الإقليمي، والذبح الإقليمي وهكذا.

والذين يتفاعلون مع الجيل الحاضر الذي نشأ وترعرع في محاضن التاريخ الإقليمي المشترك، تهولهم الإقليمية التي تفترسها أمراض الانفصام النفسي والتناقض بين القول والعمل. ففي أوساط المجموعات الإقليمية التي تتواجد في أقاليم العمل وتسافر بحثاً عن الكسب المادي، تتنافس هذه المجموعات ـ في اغتنام مكاسب العمل ـ على أساس إقليمي، ويتآمرون لطرد من ليس من

مجموعتهم الإقليمية، ويخبئون الوظائف ويعطلون العمل طويلاً حتى يتيسر ملؤها بقادمين من أبناء الإقليم، وإذا تقابلوا في الطرقات أو التقوا في أماكن شرب القهوة والشاي تسلُّوا وتسامروا في الحديث عن ضرورة الوحدة، وأخطار الفرقة والتمزق، وتحسروا لما ترويه الصحف اليومية عن مسلسل الخلافات العربية والتمزق العربي.

ولن تكون هذه «الإقليمية» هي المرحلة النهائية في الانشطار والتمزق، فالظواهر تشير إلى أن عمليات التفكيك والتركيب ماضية في تفكيك الدويلات الإقليمية إلى عشائر وطوائف ونواحي. وأدوات هذه العمليات هي الفتن الطائفية والمنافسات العشائرية، والانقلابات الوظائفية في ميادين الإدارة التنفيذية والحياة النيابية. ويهيّيء لذلك المسلسلاتُ العشائرية في الإذاعة والتلفزيون، والفولكلور العشائري، وما شابه ذلك مما ذكرناه من ممارسات ومضاعفات.

ولقد صاحب تدمير «الأمة» هذا وتفكيك «تاريخها المشترك» تدميرٌ لشخصية «الفرد» نفسه، وذلك من خلال الاستهانة بإنسانيته وبكرامته، واحتقاره وتدمير حريته، وتكديس المئات والألوف في زرائب الاعتقال على الشبهات وتسفيه الفكر وامتهان الثقافة في الداخل، وهوانه وعدم رعاية مصالحه على حدود الأمم الأخرى وفي مطاراتها ودوائر الجوازات والهجرة فيها.

وخلال هذه العملية المستمرة في تفكيك التاريخ المشترك والثقافة المشتركة والدين المشترك، وتركيب التاريخ الإقليمي والعشائري، وسحق شخصية «الفرد» كان «الخطباء» وما زالوا «يخطبون» عن «ماضي الأمة» في الوحدة والأخوة والدين وعزة «الفرد» العربي أو المسلم!!، بينما «الفقيه الإسرائيلي» الذي يصنع «حاضر» أمته المشترك، ويبني شخصية «الفرد» الإسرائيلي المعاصر، يضحك منهم ولا يعبأ بخطبهم وأشعارهم ومعلقاتهم، أما المواطن العربي أو المسلم الذي تتوالى في نفسه الانشطارات الإقليمية والطائفية والعشائرية، هذا المواطن ينظر إلى «الخطباء» بقرف واشمئزاز، ويتفل عليهم بعصبية إذا رأى لأحدهم «خطبة» في صحيفة أو مجلة وإذا أطلوا عليه من أجهزة التلفزيون أدار أزرار الجهاز عنهم، وإذا دُعي إلى حفل أو ندوة أو خطابة قاطعهم

ونفر منهم. وصدق رسول الله ﷺ حين قال: **«إن الله يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه كما تتخلل البقرة بلسانها»**(١).

القانون التاسع

لا تكون «أفكار» التجديد والإصلاح فاعلة مؤثرة إلا إذا جسدها في واقع الحياة مؤسسات تربوية ــ تجديدية خالصة الغايات، صائبة الممارسات.

وتطبيقات هذا القانون شاملة لجميع المؤسسات التربوية التي يمكن تقسيمها ــ في الأقطار الإسلامية ــ إلى خمسة أقسام هي: مؤسسات التنشئة ومحورها الأسرة، ومؤسسات التربية والتعليم التي تبدأ في المدرسة بمستوياتها وتنتهي بالجامعة وأقسامها، ومؤسسات الثقافة ومحورها الإعلام ودور النشر، ومؤسسات الإرشاد ومحورها المسجد الجامع، ومؤسسات الأمن والإدارة بفروعها وتنظيماتها.

أما عن مؤسسات التنشئة فلم تعد الأسرة بمفهومها التقليدي كافية لحمل مسؤولياتها، كذلك لا تصلح الأسرة الحديثة التي أفرزتها المجتمعات الرأسمالية وحضارة «الإنتاج والاستهلاك» المعاصرة لحمل هذه المسؤوليات وذلك لسببين هما:

السبب الأول: أن الأسرة التقليدية نموذج مغترب في ماضي الريف والبادية غائبة عن حاجات الحاضر وتحدياته التربوية والثقافية والاجتماعية والتكنولوجية، والعلاقة فيها ــ علاقة عامودية ــ تقوم على رجل يهيمن هيمنة مطلقة بسبب ذكورته، وامرأة مستضعفة استضعافاً مطلقاً بسبب أنوثتها، وأساس التوجيه في هذه الأسرة أوامر غير مفهومة ولا مبررة، ولذلك يتحين الأبناء فيها الفرص للانعتاق من «أغلالها» و«آصارها» الصارمة. وهذا النموذج من الأسرة في انحسار

(١) مسند أحمد، (شرح الساعاتي)، ج ١٩، ص ٢٧١.
سنن الترمذي، باب الأدب.
ابن تيمية، الفتاوى، كتاب المنطق، ج ٩، ص ٦٥.

دائم أمام وسائل الاتصال الحديثة وبرامج التحديث التربوي والثقافي والاجتماعي التي تمزقها وتحيلها إلى أكوام من العمالة والخدمة الرخيصة في أسواق الاستهلاك التي يقيمها وكلاء الشركات العالمية في الأقطار العربية والإسلامية.

والسبب الثاني: أن الأسرة الحديثة أسرة تجارية فقد البيت فيها وظائفه لصالح مكان العمل ويتجاذب المرأة فيه علاقتان: علاقة أفقية مضطربة مع زوج فقد قوامته بسبب انحسار إنفاقه ومكانته، وعلاقة عامودية مع رئيس عمل يتحكم بمصير المرأة الوظيفي وراتبها المالي. وهذه علاقة لم تحرر المرأة كما يزعمون وإنما أجبرتها على تحويل طاعتها وزينتها وحسن تبعلها إلى مكان العمل حيث يتمتع الرئيس بغالب ــ وأحياناً بجميع ــ ما كان يتمتع به زوج البيت، بينما لم يبق لزوج البيت إلا الكسل والعجز ورثاثة الشكل والسأم والعبوس والمزاج المتبرم، ولم يبق للبنات والبنين إلا دور الحضانة ورياض الأطفال التي تنشئهم على ثقافة القطيع. وبسبب ذلك كله يتقرر تماسك الأسرة الحديثة طبقاً لمحصلة التجاذب المتضاد بين متطلبات رئيس العمل من ناحية وبين متطلبات زوج البيت من ناحية أخرى. ولقد أدرك الروائي الأمريكي ــ فيث بالدوين Faith Baldwin ــ طبيعة هذا الاضطراب الذي أصاب الأسرة الحديثة فكتب عام ١٩٢٩ روايته ــ زوجة المكتب The Office Wife ــ والتي أعيد طبعها عام ١٩٩٣م.

وكلا النموذجين السابقين يختلفان عن النموذج القرآني للأسرة التي هي (أسرة إنسانية) وظيفتها الأساسية إحكام تنشئة الإنسان وصيانة إنسانيته من الانتقاص. ولذلك تكون العلاقة فيها بين الرجل والمرأة علاقة (تزاوج)، ولعل خير ما يوضح معنى (التزاوج) هذا ما كتبه الشاعر الإسلامي جلال الدين الرومي الذي كتب في مؤلفه ــ المثنوي ــ يقول: «إنك زوجتي! والزوجة لا بد لها أن تتفق مع الزوج في الصفاء حتى تجيء الأمور وفق مصلحتها.

فالزوجان يجب أن يكون كل منهما على مثال الآخر. ألا فلتتأملي زوجين من الأحذية أو النعال؟ فلو أن واحداً من النعالين ضاق بقدمك فلا نفع لهذين النعلين عندك.

وهل بين مصراعي الباب واحد صغير وآخر كبير؟

أم رأيت ذئبة اقترنت بأسد الغاب.

وليس يستقيم فوق ظهر الجمل زوجان من الحقائب إحداهما صغيرة والأخرى كاملة الاتساع.

إنني أسير بقلب قوي نحو القناعة، فلماذا تذهبين أنت إلى الشناعة؟»[١]

وانطلاقاً من علاقة ـ التزاوج ـ هذه أطلق القرآن على كل من عضوي الأسرة القرآنية اسم «الزوج» وهذا اسم لم يطلقه على المرأة إذا لم تقم بينها وبين الرجل علاقة تزاوج، أي علاقة تماثل وتكامل في الفكر والإرادة والسلوك. فهو مثلاً لم يطلقه على نساء الرسل اللاتي تناقضن معهم فكراً وإرادة وسلوكاً. فقال: (امرأة نوح) و (امرأة لوط) ولم يقل (زوجة نوح) ولا (زوجة لوط) ومثله قوله تعالى: (امرأة فرعون) ولم يقل (زوجة فرعون) لأنها كانت مؤمنة استجابت لرسالة موسى عليه السلام، وفرعون كان كافراً عاصياً. ولذلك أيضاً خاطب آدم (اسكن أنت وزوجك الجنة) لأنها كانت تماثله وتتكامل معه فكراً وسلوكاً، وخاطب الرسول ﷺ بأمثال: (قل لأزواجك) و (تبتغي مرضاة أزواجك) لأنهن ارتقين إلى مستوى المسؤولية التي تتطلبها صحبة الرسول ﷺ والعيش معه.

وحين ندقق النظر في الميزة التي ميزت المرأة في نموذج الأسرة القرآني نجد أنها تتلخص في الجمع بين إيجابيات الأسرتين والسلامة من سلبياتهما أي أنها امرأة (قوية ـ فاضلة). ولقد جسدت المرأة الصحابية في عصر الرسالة النموذج القرآني خير تجسيد فكانت (قوية) تمام القوة في حمل الرسالة (فاضلة) كل الفضل في حملها مسؤوليات أسرتها. فأول مسلم كان امرأة هي خديجة، وأول شهيد في الإسلام كان امرأة هي سمية أم عمار، وأول عالم في مدرسة النبوة كان امرأة هي عائشة، وأول منظم لهجرة الرسول كان امرأة هي أسماء.

---

(١) جلال الدين الرومي، **المثنوي**، الكتاب الأول، ترجمة د. محمد عبد السلام الكفافي، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٦) رقم ٢١٠٩ ـ ٥٣١٣، ص ٢٩٢.

وفي الوقت الذي كان أبو جهل وعقبة بن أبي معيط وأبو سفيان يقودون مقاومة الإسلام في الجزيرة العربية كانت بناتهم يستأجرن الرواحل والأدلة ثم يخرجن مهاجرات إلى المدينة والحبشة وهن لم يتجاوزن العشرين من العمر. واستمرت المرأة المسلمة سباقة في حمل مسؤولياتها جريئة في أقوالها وأفعالها لا يوقف إرادتها في قبول الحق وفعله سطوة خليفة أو نفوذ مسؤول إلا ما كان من خشيتها لله سبحانه وتعالى. وكانت (فاضلة) في تبعلها وإسباغ السعادة والسكن على بيتها تؤدي لزوجها وبنيها حق الله دون تردد أو حساب.

وفي كل عصر أحكمت حركات التجديد والإصلاح إعداد المرأة المسلمة كانت تخرج نماذج تتصف بـ «القوة والفضل».

ولقد رأينا في الفصلين اللذين عرضا ــ دور المرأة المسلمة في إخراج جيل نور الدين وصلاح الدين كيف أن الإعداد التربوي المحكم أدى إلى بروز شخصيات نسائية تتصف (بالقوة والفضل) من أمثال: السيدة خاصة العلماء بنت المبارك، والسيدة شمس الضحى، وفاطمة الجوزدانية، وشهدة بنت أبي نصر، ثم كيف استمر تلميذاتهن إلى جانب رجال جيل الجهاد كما فعلت زمرد خاتون زوجة عماد الدين زنكي، والسيدة عصمت الدين خاتون زوجة نور الدين والسيدة فاطمة بنت سعد الخير زوجة علي بن نجا وأمثالهن من نساء جيل الجهاد. ويقيني أن جيل نور الدين وصلاح الدين ما كان بقدرته تحقيق المنجزات التي قام بها لو لم تخرج مدارس الإصلاح ذلك الجيل من النساء اللاتي ارتفعن إلى مستوى المسؤولية والوعي بالتحديات المعاصرة، ترى كم كانت ستكون الخسارة ومنافذ الضعف والإهدار لو كان جيل النساء المذكور من الجاهلات المستضعفات، أو المترفات المترهلات، أو العابثات المستهلكات!؟

لذلك تحتاج حركات الإصلاح أن تعيد النظر في استراتيجيتها المتعلقة بنماذج الأسرة القائمة في الأقطار العربية الإسلامية، وأن تخطط لإخراج نموذج أسري جديد من قبل مؤسسات تربوية جديدة تؤهل الرجل والمرأة ليكونا (زوجين) متماثلين في مستوى المسؤولية وتلبية الحاجات ومواجهة التحديات.

أما عن مؤسسات التربية والتعليم فليس كل مدرسة أو جامعة زينت مبانيها

وجرى تحديث أثاثها ومعداتها وارتقت شهادات العاملين فيها هي مؤسسة تفرز (علماً نافعاً) و (قلوباً خاشعة)، وإنما النافع هي المؤسسات التجديدية التي تركز عملها حول تجديد المعلومات وتنمية المهارات والاتجاهات عند الإنسان الذي تخرجه وتؤهله للإسهام في مواجهة التحديات وتلبية الحاجات في ضوء متغيرات العصر وعلاقات الإنسان بالخالق والكون والإنسان والحياة والآخرة.

ولكن تاريخ التربية الحديثة يخبرنا أن مؤسساتها القائمة تنقسم إلى قسمين: مؤسسات التعليم الخاص التي تعد أبناء الطبقات العليا للقيادة والتملك: ومؤسسات التعليم العام التي تعد أبناء الطبقات الدنيا للعمل والتبعية. ولذلك تعمل الأولى على تنظيم مناهجها وإداراتها لتقدم للدارسين فيها المعارف والمهارات والاتجاهات اللازمة للحكم والتملك، بينما يتركز عمل مؤسسات التعليم العام على صب الإنسان الذي تخرجه في قوالب جامدة التفكير، موجهة الإرادة ويكون من ثمارها إفراز ثقافة القطيع الذي يطيع نظم العمل وقوانينه، يُظلم فيصمت، ويؤمر فيطيع، ولا تتعدى همته حاجاته في الغذاء والكساء والنكاح.

ولعله من المناسب أن نقول إن مؤسسات التعليم العام في الأقطار المتقدمة لا تخلو من التجديد، ولكنه تجديد لا يشمل «غايات الحياة» وأفكار الإنسان ومشاعره المتعلقة بقضايا النشأة والحياة والمصير وإنما يقتصر على معارفه العلمية والإدارية وكل ما يساعد على تجديد وسائل الحياة في «الإنتاج والاستهلاك».

أما مؤسسات التربية في أقطار العالم الثالث ومنه الأقطارالعربية والإسلامية فهي خالية من التجديد معادية له وظيفتها قولبة العقول والإرادات بما يحقق الخضوع المطلق للنظم السياسية الحاكمة والأعراف والتقاليد الشائعة. ومن أراد الوقوف على أصول تخطيط هذه النظم التربوية فليقرأ ما كتبه ـ مثلاً ـ مارتن كارنوي في كتابه «التربية كاستعمار ثقافي»، وما كتبه ـ بولو فرير ـ في كتبه المختلفة وما كتبه أمثال جول سبرنج، وبولز، وجنتس ممن جرت مناقشة

مؤلفاتهم في بعض مؤلفات المؤلف[1].

والحركات الإصلاحية ــ في العالم العربي والإسلامي ــ مسؤولة عن عدم وعيها بما يجري أمام بصرها منذ مطلع هذا القرن الميلادي حين كان الخبراء الأجانب ووكلائهم الأقارب يغلقون المؤسسات التعليمية ولا يطورونها، لقد كان المفروض أن لا تلغى مؤسسات الكتاتيب والجامعات والمعاهد الإسلامية ولا أن يقام إلى جانبها مؤسسات حديثة علمانية وإنما كان اللازم تطويرها بحيث تتكامل فيها ــ علوم غايات الحياة ــ مع علوم وسائل الحياة مع مراعاة التجديد في كلا النوعين من العلوم. تركت حركات الإصلاح التعليم للمؤسسات الأجنبية ومن على نمطها ثم مضت تنظم خريجي هذه المؤسسات المغتربة في جماعات وأحزاب يتصارع أعضاؤها حسب التناقضات التي تبذرها في نفوسهم مؤسسات التعليم المغتربة ثم يكون من نتائج هذا الصراع بعثرة المجهودات وهدر الطاقات.

وأما عن مؤسسات الثقافة فهذه تتكامل في الأقطار المتقدمة مع مؤسسات صنع القرار وتنفيذه، فتهيىء الرأي العام المحلي والعالمي لموالاته وموافقته وتقبله. أما في أقطار العالم الثالث فهذه ــ على المستوى المحلي ــ تدور في فلك الأشخاص الأقوياء دون أن يكون لها مواقف مبدئية ــ فكرية؛ وعلى المستوى العالمي مجرد أصداء عاكسة لما تمليه عليها مؤسسات الثقافة العاملة في الأقطار المتقدمة.

وأما عن مؤسسات الإرشاد وعلى رأسها المسجد الذي تخرج منه أجيال الصحابة والتابعين وتابعيهم واستمر المؤسسة الرئيسية في تشكيل اتجاهات الجماهير المسلمة وولاءاتها، فإن الواجب يقتضي استعراض دوره بشيء من التفصيل والتأصيل.

إن المسجد لا يؤدي دوره الإصلاحي إلا إذا كان «مسجد تقوى» يذكر فيه

---

(١) للوقوف على أفكار ودراسات هؤلاء المختصين راجع كتاب ــ فلسفة التربية الإسلامية ــ أو ــ أهداف التربية الإسلامية ــ للمؤلف.

اسم الله تعالى بالمعنى القرآني للذكر: أي ذكر العبادة، وذكر المعرّفة، وذكر الممارسة، ثم «يُتقى» فيه ذكر الأصنام والأنداد، وسحر البيان الرامي إلى قولبة عقول المصلين وتشكيل إراداتهم ليذكروا أسماء هؤلاء الأنداد وتبرير سياساتهم وتجميل ممارساتهم. ولهذا ميّز القرآن الكريم بين «مسجد التقوى» و«مسجد الضرار» ودعا إلى الإقامة في الأول وحذّر من الثاني:

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٠٧﴾ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ ﴿١٠٨﴾ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾ [سورة التوبة: ١٠٧ ــ ١٠٩].

ويستفاد من الآيات المذكورة أعلاه ومن المناسبة التي رافقت نزولها أمور هي:

الأمر الأول: إن الأصل في وظيفة (مسجد التقوى) أو المسجد الإسلامي الصحيح هي «نفع» الناس وهدايتهم من خلال «تبيان» مضامين رسالة الله إليهم و«جمع» كلمة المؤمنين منهم على مبادىء الإيمان والهجرة والجهاد والرسالة والإيواء والنصرة والولاية ليخرج منهم «الأمة المسلمة» الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر في جميع الممارسات والسياسات و «اتقاء» ما يخالف هذه الرسالة أو يصطدم بها(١).

وفي المقابل فإن «مسجد الضرار» لا يقتصر على ذلك المسجد الذي أطلق الوحي عليه هذا الاسم وإنما هو ظاهرة سياسية ــ اجتماعية مستمرة، وهي تبرز للوجود حين يتحول المسجد إلى مسجد ضرار غايته الإضرار برسالة مسجد التقوى وكفر رسالته ــ أي إخفائها ومنع الجهر بها ــ من خلال تزييف هذه

(١) للوقوف على مفهوم «الأمة المسلمة» وعناصرها، راجع كتاب ــ أهداف التربية الإسلامية ــ للمؤلف الطبعة الثالثة.

الرسالة، ومن خلال «إرصاد» البوليس والمخابرات الذين «يمكرون» هذا التزييف ويحرسونه، ومن خلال الضلالات التي يشيعها وعاظ السلطة المؤدية إلى تفريق أمة المؤمنين و«الإضرار» بها رغم مقولات: «وما أردنا إلا الحسنى» التي تجمّل الظلم وتحسّن الإفساد.

والأمر الثاني: إن الصفة المميزة لـ «مسجد التقوى» هي أن الذين يقيمون فيه ويشرفون عليه هم «رجال يحبون أن يتطهروا»، والطهارة المشار إليها في الآية لا تقتصر على طهارة الجسم بالماء، وإنما هي طهارة شاملة تشمل الطهارة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والفنية والسياسية والإدارية والإعلامية ومن كل ما يورث الضعف والتخلف والفساد. وهذه صفة تجعل هؤلاء المتطهرين لا يخشون النقد الذاتي ــ أو التوبة حسب المصطلح القرآني ــ وتدفعهم لممارسة هذا النقد على جميع المستويات وفي جميع الميادين وهم الذين تشير إليهم الآية بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ﴿١٠٨﴾﴾.

وبناء على ذلك تكون الصفة المميزة لـ «مسجد الضرار» هي أن الذين يقيمون فيه ويصلون ويخطبون ويعظون هم رجال يحبون أن يكفروا ــ أي يخفوا ويستروا ــ الدنس والفساد في السياسات والممارسات، وأن يجملوا القبيح ويحسّنوا السيىء ويمدحوا الأقوياء ويسبحوا باسم الرؤساء. وبذلك يحولون دون طهارة الثقافة وطهارة الاجتماع ويسحرون عقول الناس وإراداتهم بالبلاغة والبيان الساحر للحفاظ على المؤسسات المكرسة للظلم والضعف والتخلف والفساد. ولذلك وصف الله الإرادات الدينية القائمة على «مساجد الضرار» بأنها كاذبة وأنها لا تحقق منعة ولا تحول دون انهيار ووصف المشرفين عليها بقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾.

والأمر الثالث: إن الإسلام الذي يبشر به (مسجد التقوى) هو «رسالة إنسانية» إصلاحية، بينما الإسلام الذي يطرحه (مسجد الضرار) هو «أيدولوجية سياسية» مغرضة. والفرق بين الرسالة والأيدولوجية كالفرق بين الزاوية صفر والزاوية ١٨٠ درجة. فالرسالة غاية يدور في فلك «أفكارها» كل من «الأشخاص والأشياء». أما الأيدولوجية فهي استثمار فكري تستثمر فيها «الأفكار» لخدمة

«الأشخاص» أو للحصول على «الأشياء».

والرسالة إنسانية هدفها صلاح الناس كافة، أما الأيدولوجية فهي فئوية هدفها تحقيق العلو والاستكبار لفئة معينة أو طبقة أو حزب أو قوم.

والرسالة رحمة يشفق حملتها على عوالم الإنسان والحيوان والنبات والجماد ويمشون في الأرض هوناً، أما الأيدولوجية فهي متغطرسة تنكفىء داخل ذات الجماعة أو الحزب أو القوم وتتصف بالانفعال والحمية.

والرسالة إصلاح مستمر واستراتيجية ثابتة غايتها ترشيد المسيرة الإنسانية عبر الحياة نحو المصير الآمن الناجي. أما الأيدولوجية فهي سياسية موقوتة هدفها تحقيق نفع معين أو مواجهة خطر داهم، فإذا تحقق النفع أو زال الخطر تنكرت للأفكار المتبناه.

ولا فرق أن تكون الأيدولوجية محافظة تقليدية أو تكون متطرفة ثورية، فكلا الفريقين يستثمر «الأفكار» والمثل العليا لتمكين «الأشخاص» من الحصول على «الأشياء». والفارق الوحيد بينهما هو أن المحافظة تعمل على إيقاف حركة التاريخ للحفاظ على مكاسبها بينما تعمل المتطرفة على تسريع هذه الحركة للوصول إلى مطامعها.

ويتعاقب وجود كل من «الرسالة» و «الأيدولوجية» بشكل دوري، أي أن غياب «الرسالة» في الأمة يفتح الباب لتفشي «الأيدولوجيات» والعكس بالعكس. وشواهد ذلك واضحة في حياة كل أمة. وهي أوضح ما تكون في مسيرة التاريخ الإسلامي، فغياب «الرسالة الإسلامية» بعد العهد الراشدي فتح الباب أمام أيدولوجيات الإرجاء والجبر والاعتزال والخروج والتشيع، كما أن عودة «الرسالة» في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز أدت إلى توقف فاعلية هذه الأيدولوجيات. وحين عادت الرسالة للاختفاء بعد هذا الخليفة عادت الأيدولوجيات لتعزز أمثال الإسماعيلية والخرمية والفاطمية وأوهنت الأمة أمام المغول والصليبيين. وحين تمكنت مدارس الإصلاح والتجديد من إخراج جيل نور الدين وصلاح الدين وهيأته لحمل الرسالة مهدت لتكامل قوى الأمة الفكرية

والاقتصادية والسياسية والعسكرية وحشدتها لمجابهة التحديات وتحقيق الانتصارات. وفي العصر الحاضر فإن افتقار الأقطار الإسلامية إلى «رسالة» تجتمع عليها فتح باب «الأيدولوجيات» الحزبية المتنافرة المتناحرة فمزقتها شر ممزق.

والوعي بهذا القانون التاريخي بيّن لنا أن السبيل لاختفاء الأيدولوجيات التي أشعلت الفتنة في الأقطار الإسلامية المعاصرة هو بلورة مفهوم «رسالة إسلامية» تتصف بالأصالة والمعاصرة ثم وضعها موضع التطبيق ولا سبيل دون هذا السبيل!!

والأمر الرابع: هو أن المساجد التي تشيدها المنافسات العائلية والعصبيات المذهبية والحزبية والطائفية والقبلية والاقليمية والعرقية هي أيضاً مساجد ضرار لأنها تنحرف عن الغايات الصحيحة لـ «مسجد التقوى» ولا يكون من ثمارها إلا «تفريق» أمة المؤمنين إلى محاور وعصبيات متباهية بما بنت، متباغضة متناحرة بما تلقيه في «مساجد الضرار» من خطب ومواعظ وأحاديث، وهذه هي المحركات النفسية الحقيقية التي دفعت بناة «مسجد الضرار» الأول كما رواها المفسرون الذين تحدثوا عن مناسبة الآيات التي مرت حين قالوا إن بني عمرو بن عوف اتخذوا مسجد قباء وبعثوا للنبي ﷺ أن يأتيهم فأتاهم وصلى فيه، فحسدهم إخوانهم بنو غنم بن عوف وقالوا: نبني مسجداً ونبعث إلى النبي ﷺ يأتينا فيصلي لنا كما صلى في مسجد إخواننا، ويصلي فيه أبو عامر إذا قدم من الشام. وأبو عامر هذا رجل من أهل المدينة دفعه حب الجاه والعصبية القبلية إلى معاداة الرسول ﷺ وقال له: لا أجد قوماً يقاتلونك إلا قاتلتك معهم! فلم يزل يقاتل الرسول إلى يوم حنين. فلما انهزمت هوازن خرج إلى الروم وتنصّر وسأل الروم المساعدة، وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح وابنوا مسجداً تجتمعون فيه، فإني ذاهب إلى قيصر فآتٍ بجند من الروم لأخرج محمداً من المدينة! فبنوا «مسجد الضرار» يصلون فيه في ظاهر الأمة ويتآمرون في باطنه. ولكن أبا عامر لم يعد ومات كافراً بقنسرين بدعوة الرسول ﷺ.

أتى أصحاب أبي عامر النبي وهو يتجهز إلى تبوك وسألوه الصلاة في

المسجد الذي بنوه فوعدهم بذلك بعد عودته، ثم نزل الوحي بخبر مسجد الضرار هذا، فدعا الرسول ﷺ جماعة من أصحابه وطلب إليهم أن ينطلقوا إلى هذا المسجد الظالم أهله فيهدموه ويحرقوه، ففعلوا. ولقد سأل عمر بن الخطاب رجلاً ممن أسهموا في بناء مسجد الضرار: بماذا أعنت في هذا المسجد؟ فقال: أعنت فيه بسارية، فقال: أبشر بها سارية من عنقك من نار جهنم[1].

والأمر الخامس: هو أن المساجد التي يبنيها الحكام الظلمة ويجعلون الوظيفة الرئيسية لها هي تسبيح الخطباء والوعاظ بمدحهم وتجميل سياساتهم، و «إرصاد» لمخابراتهم وعيونهم، هي أيضاً «مساجد ضرار» تحرم الإقامة فيها أو الاستماع إلى خطبائها ووعاظها، ولذلك قال القرطبي في تفسيره: «قال العلماء: إن من كان إماماً لظالم لا يُصلى وراءه إلا أن يظهر عذره أو يتوب»[2].

ومثلها المساجد التي يبنيها الأغنياء طلباً للسمعة والرياء وبأموال جمعوها من الكسب الحرام والاستغلال والاحتكار وأكل الحقوق. ولقد نقل الطبري في تفسيره أن شقيقا (البلخي) قال:

«وكل مسجد بُني ضراراً، أو رياءً، أو سمعةً، فإن أصله ينتهي إلى المسجد الذي بني على ضرار»[3].

ولقد مر في الفصول السابقة من هذا البحث كيف أن الإمام أبا حامد الغزالي حرّم الصلاة في المساجد التي بناها السلاطين الظلمة، وكيف استلهم قادة التجديد والإصلاح الذين اتبعوه هذا التحريم فعقدوا مجالس الدرس والوعظ في بداية أمرهم ــ كما فعل الشيخ عبد القادر الكيلاني ــ خارج العمران في الفضاء الطلق بدل الإقامة في المساجد التي بناها الخلفاء والسلاطين الظلمة واستثمروها لوعاظهم وعيونهم وزينوها بالسجاد وأضاءوها بالقناديل، وزخرفوها

---

(١) القرطبي، التفسير، ج ٨، سورة التوبة، الآيات ١٠٧ ــ ١٠٩، ص ١٦١ ــ ١٦٤، ومثله الطبري وغيره.

(٢) القرطبي، التفسير، ج ٨، سورة التوبة، الآية: ١٠٧، ص ١٦٢.

(٣) الطبري، التفسير، ج ١١، تفسير سورة التوبة، آية ١٠٧، ص ٢٦.

بالأعمدة والنقوش. حتى إذا توافر لشيوخ التجديد والإصلاح الإمكانات المادية بنوا زواياهم ومساجدهم الخاصة البسيطة لتكون «مساجد تقوى» يذكر فيها اسم الله وحده دون سواه، ويتطهر روادها من دنس المفاسد والضلال.

ومن نفس المنطلق التحريمي رفض الإمام أبو حامد الغزالي العودة للتدريس في المدرسة النظامية ببغداد وبنى لنفسه مدرسة خاصة في نيسابور. ولقد اقتدى به شيوخ التجديد والإصلاح فبنوا مدارسهم وأربطتهم واستقلوا فيها بمناهجهم وطلابهم.

ومن المؤسف أن لا يستهلم المسلمون المعاصرون هذه التجربة التربوية الإصلاحية بعد أن عانوا ــ وما زالوا يعانون ــ من الآثار المدمرة لمؤسسات البث التربوي القائمة، بينما بلغت نسبة الذين أوقفوا إرسال أبنائهم وبناتهم إلى مدارس الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية ــ في الوقت الحاضر ــ حوالي ٣٠٪ والنسبة في ارتفاع مستمر. بعد أن رأت الأسر الأمريكية كيف تفترس المخدرات وجرائم القتل والفوضى الجنسية أبناءها وبناتها في مدارس الدولة ومناهجها.

ثم أقاموا بدل التعليم الحكومي مجالس تربية خاصة ووضعوا مناهجهم وبرامجهم التربوية الخاصة، وإشرافهم الخاص الذي يوجه أولياء الأمور إلى كيفية تعليم أبنائهم وبناتهم في بيوتهم، وأطلقوا على هذا التنظيم اسم ــ التربية البيتية ــ وتدرجوا بها من المرحلة الابتدائية حتى الجامعة، وللحركة مطبوعاتها وسجلاتها التي تعرف بها وتدعو بقية المواطنين إلى الانضمام إليها[١].

وبعد هذا الاستعراض لمؤسسات التنشئة والتعليم والثقافة والإرشاد نأتي

---

(١) انظر مثلاً مجلة

Home Education Magazine, Jan- Feb 1997, Vol. 14. No.1, P.O.Box 1083, Nonasket, Washington, 98855.

أو مجلة:

Practical Home Schooling Magazine, Jan-Feb, 1997 P.O. Box 1250 Fenton, Mo, 63026-1850.

إلى النوع الخامس: أي مؤسسات الإدارة والأمن لنقول إن الأساس الذي يقوم عليه عمل هذه المؤسسات في القرآن والسنة هو توفير بيئة «اليسر» التي تهيىء الفرص لتحويل أفكار «المثل الأعلى» التي تبلورها المؤسسات التي مر ذكرها إلى تطبيقات عملية وشبكة علاقات اجتماعية تكون محصلتها إشاعة ثقافة «القسط» أي العدل ،والتوازن التي توفر للناس «الماعون» الذي يعينهم على أن يعيشوا دينهم ودنياهم في المعاملات والعبادات والعلاقات والممارسات والولاءات اليومية الجارية في ميادين الحياة المختلفة ومن الخطورة أن يتناقض عمل المؤسسات الإدارية والأمنية مع عمل مؤسسات التنشئة والتعليم والإرشاد لأن هذا التناقض يفرز بيئة «العسر» التي يستحيل فيها ممارسة أفكار الإصلاح وتعاليم الدين الأمر الذي يفرز الصراع الاجتماعي المهلك والإحباط القاتل والقنوط المفضي إلى تعطيل فاعلية الإنسان. وهنا تبدو الحكمة من تخصيص «مقته» تعالى ــ أي شدة كراهيته ــ للذين يتحدثون عن أفكار الإصلاح ولا يوفرون لها بيئات التطبيق ولو كانوا مؤمنين: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٣﴾ [سورة الصف: ٢ ــ ٣].

وفي أية بيئة هناك علاقة طردية بين الممارسات العملية، والأفكار والإرادات النفسية. فإذا حسنت الأولى ارتقت الثانية. وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٦٩﴾ [العنكبوت: ٦٩] وفي المقابل إذا ساءت الممارسات، هبطت الأفكار والإرادات. وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ۝١٤﴾ [المطففين: ١٤].

وهذا ما تأوله الرسول ﷺ حين ذكر أن العبد إذا أذنب نكت في قلبه نكتة سوداء وأنه إذا لم يستغفر تجمعت النكت وشكلت طبقة الران الذي هو عمى الفكر واضطراب الإرادة(١).

وحين نتحرى واقع المؤسسات الإدارية والأمنية في الأقطار العربية والإسلامية نجد أن أبرز صفات هذا الواقع هو التناقض بين ممارسات هذه

---

(١) ترجمة لمعاني حديث نبوي رواه الترمذي والنسائي.

المؤسسات وبين الأفكار الإصلاحية التي تبشر بها مؤسسات التعليم والإرشاد، وأن البيئة العامة التي تفرزها مؤسسات الإدارة والأمن قد جرى تخطيطها طبقاً لمصالح الشركات الرأسمالية العالمية ووكلائها المحليين، ولذلك جاءت مواصفات هذه البيئة كما يلي:

١ ــ تشييد المدن الحديثة الكبرى ــ بتوجيه من البنك الدولي ــ لتكون مستودعات بشرية وأسواقاً تجارية توفر الاستهلاك الغزير لمنتجات الرأسمالية العالمية ووكلائها المحليين.

٢ ــ تدمير الاقتصاد المحلي في الريف والبادية وسلبهم أراضيهم والقضاء على مواردهم مما دفعهم للهجرة إلى المدن ــ الأسواق ليعمل قسم منهم في مكاتب التسويق والاستهلاك، وقسم في أعمال النقل والخدمات والنظافة، وقسم في قوات البوليس التي تحرس مخازن المنتوجات وأمن الأسواق، وقسم يجري تخزينهم في معسكرات الجيش الذي لا عمل له إلا طوابير الصباح والهتاف بحياة الملوك والرؤساء وتلميع الذقون والأحذية وإسكات صيحات المظلومين والجائعين في الداخل، وتأجير مهاراته القتالية ــ تحت شعار قوات الأمم المتحدة ــ لإخماد حركات التمرد التي تهدد مصالح الرأسمالية في الخارج(١).

٣ ــ تنظيم التعليم المحلي ليقوم باقتلاع الناشئة في الريف والبادية من ميادين العمل المحلي وتركهم فريسة البطالة والتسكع في المدن بحثاً عن الخدمة في اقتصاد السوق الاستهلاكية.

٤ ــ تنظيم مؤسسات الإعلام والثقافة لترفع شهية الاستهلاك وتقدم برامج الترويح الساذج عند الجماهير العاملة ــ المستهلكة.

٥ ــ تنظيم مؤسسات الإرشاد الديني لتقوم بـ «تلطيف» التوتر لدى جماهير العامة والعمال والموظفين للرضى بأقدارهم والقناعة بفقرهم.

---

(١) في مقابلة مع رئيس وزراء عربي سابق أجرتها ــ صحيفة الخليج الإماراتية ــ عام ١٩٩٧، ذكر هذا الرئيس أن نسبة المستغل من أراضي بلده هي ٣٪ ثلاثة بالمائة فقط.

وكانت محصلة ذلك كله أن تحولت الأقطار العربية والإسلامية إلى مستودعات سكانية استهلاكية يتكدس فيها نوعان من البشر: أقلية مترفة تقوم بدور وكلاء الشركات العالمية وتقيم في أحياء نظيفة مطرزة بالقصور والفلل والبيوت الفخمة المحمية بقوانين البناء وبوليس الحراسة، وأكثرية مستضعفة تتكدس في الأكواخ وشقق عمارات الأحياء الفقيرة ــ القذرة. وليس هناك من «ثقافة» تجمع هذه الأكداس البشرية إلا ما كان من إدمان الاستهلاك للمنتوجات الرأسمالية وترنح الرجال والنساء والولدان في أسواقها ومطاعمها وفنادقها ومتنزهاتها ــ لمدة ٢٤ ساعة ــ في حلقات صوفية مادية جديدة نشيدها:

المــال الحــي   المــال الأكبــر
أجمعــوا أكثــر   استهلكــوا أكثـر
أكثــــر أكثــــر   أكثـر أكثـر(١)

ومن الطبيعي ــ حسب نظم الرأسمالية الاستهلاكية ــ القائمة على التفاوت بين الأجور والنفقات أن يعجز دراويش الاستهلاك عن توفير الأثمان التي تشبع هذا الإدمان وأن يلجأوا إلى الديون وشراء التقسيط ورهن الرواتب والممتلكات الأمر الذي ينقلهم أفواجاً أفواجاً إلى رق الرأسمالية، ولذلك تتحطم أسرهم وتتقطع أرحامهم وتتضاعف انهياراتهم الأخلاقية والاجتماعية التي لا تنفع معها التربية ولا المواعظ الدينية ولا أعمال البر والصدقة. وحين تنتهي بهم مضاعفات الاستهلاك إلى أمراض التخمة والهم والتوتر تتلقفهم مستشفيات الرأسمالية وصيدلياتها التي تتقاضى منهم أجوراً خيالية. فإذا شفوا عادوا للعمل والاستهلاك في أسواق الرأسمالية وتبدأ الحلقة المفرغة من جديد، ثم لا تجد عيناً تبصر أو

(١) حين انتقلت من القرية وشاهدت هذا الإدمان الاستهلاكي ومضاعفاته في المدينة كتبت آنذاك:

لا تسلنــي كيــف ألفيــت المــدينــة   اتخــذوا القــرش إلهــاً، للسجــود
حــانــة اللهــو ودنيــا الضــائعيــن   غير أن القرش رب من سلالات اليهود
لقطــــاء للحضــــارات الـــزنيمـــة   كلمـــا قـــامـــوا لـــه عنـــد الصـــلاة
غـــرهـــم زيـــف كـــوهـــم الـــواهيـــن   هتـــك الستـــر وداس الحـــرمـــات

أذناً تسمع أو قلباً يعي المواعظ التي تصيح بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾!!.

وآخر المؤسسات الخمس وأخطرها هي ـ مؤسسة التربية العسكرية ـ وضرورة بنائها على أصالة من الغايات ومعاصرة في الأساليب. أما تفاصيل هذا فهي كالآتي:

إن تنمية المهارات القتالية وبناء الأجساد التي تمارس هذه المهارات لا يمكن فصلها عن برامج إعداد العقل العسكري المؤمن، وتنمية الإرادة النبيلة العازمة. فالفصول الثلاثة تتكامل لتشكل ما يمكن تسميته ـ المدرسة العسكرية الإسلامية ـ وهي مدرسة لها نظريتها المستقلة في تربية عقل العسكري المسلم وإرادته ومهاراته الجسدية.

ولقد اختفت هذه المدرسة من واقع التطبيق والممارسة وانسحبت إلى بطون الكتب التراثية منذ عهد المماليك، ثم أجهز على بقاياها الاستعمار الغربي، وما زالت تحول دون بعثها ـ القابلية للاستعمار ـ في مؤسسات التربية العسكرية القائمة في الأقطار الإسلامية الحاضرة، وما لم يحدث التجديد في هذه المؤسسات ويتوفر لها الأصالة والانتماء في الأهداف والغايات، والنقاء في الوسائل والاتجاهات، والحكمة في استيراد وهضم الخبرات، فإنها لا يمكن أن تؤتي أكلها في النصر والمنعة، وسوف تبقى الجيوش في الأقطار الإسلامية أداة للتآمر الاستعماري الذي يربيها في معاهد أوربا وأمريكا على الاستئساد على الصديق، والنكوص أمام العدو، ويحتفظ بها رصيداً عسكرياً لخدمة أطماع الدول الكبرى تحت شعار الأمم المتحدة.

ولتحقيق الأصالة العسكرية المنشودة لا بد من الوقوف ـ على التوجيهات القرآنية للعلوم العسكرية، وهي توجيهات تميز المدرسة العسكرية الإسلامية عن نظائرها عند الآخرين. ولا بد من **استقصاء هذه الأصول القرآنية في السنّة الشريفة**، وفي زمن الراشدين من الخلفاء، وجميع هذه المصادر غنية بالأصول العسكرية المميزة. ومن هذه الأصول ما يلي:

أولاً ـ نبالة الغايات وصوابية الأهداف:

فالمدرسة العسكرية المسلمة مؤسسة تربي عقل الجندي على أن الجهاد في سبيل الله معناه إقامة القسط بين الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاربة الفتن والفساد الكبير. أما المدارس العسكرية الأخرى فغايتها تحقيق شهوات النفس في المال والجاه لدى الأفراد الأقوياء والطوائف والأمم التي ما زال تراثها ملوثاً بالمقولة الإبليسية: «أنا خير منه»: وما تفرزه من شهوة التسلط والاستضعاف.

ثانياً ـ تواضع المنتصر ورحمته:

والمدرسة العسكرية المسلمة تربي جندها على التواضع عند النصر والاستغفار من خطرات النفوس في ادعاء هذا النصر، وعلى الرحمة عند الظهور على الأعداء: وفي ذلك قيمة وخُلُق إسلاميان يمنعان العسكرية الإسلامية من إرسال الضابط والجندي المسلم للتربية في معاهد المدرسة العسكرية الحديثة التي تلقن خريجيها حين يظفرون بالأداء وينتصرون عليهم أن يدخلوا ديارهم ليشربوا نخب النصر خمراً تتضارب كؤوس شاربيه، وينتصبون طغاة تغنيهم القيان وتحيط بهم الراقصات، وتصدح في آذانهم المعازف. ولقد أطلقها القرآن الكريم قوية مدوية في آذان الفئة المؤمنة التي انتصرت في بدر أن تحذر تقليد البطر القرشي حين خرج على رأسه أبو جهل وهو ينادي: والله لا نرجع حتى نرد بدراً ونقيم ثلاثاً نشرب الخمر وتغنينا القيان والمعازف، وتسمع بنا العرب وبمسيرنا، فلا يزالون يهابوننا أبداً.

نعم لقد نهى القرآن الكوكبة المؤمنة تقليد البطر القرشي، وأرسى قواعد الزحف عند أمثال قوله تعالى:

﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بَطَرًا وَرِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿٤٧﴾ وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّى جَارٌ لَّكُمْ ۖ فَلَمَّا تَرَآءَتِ ٱلْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ ۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنفال: ٤٧ ـ ٤٨].

ونهى المسلمين أن لا يتصاعد بهم البطر ويطلقوا شعارات التشفي وعبارات

الفخر وأفعال الانتقام عند دخول ديار الأعداء منتصرين فاتحين، واستبدلهم بذلك استغفاراً من رؤية حظوظ النفس، وأن يحمدوا الله متجردين من حمد القادة والزعماء ونسبة النصر إليهم.

﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ۝٣﴾[سورة النصر].

وهذا ما تأوله رسول الله ﷺ وهو يدخل مكة حانياً رأسه حتى بلغت لحيته صرته، وعيناه تذرفان الدمع، مسبحاً باسم الله مستغفراً، حتى إذا التقى بجموع قريش المهزومة الذليلة قال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء، لم يعتقل الخصوم ولا ارتكب المجازر البشرية، ولا هتك الحرمات.

وهو كذلك ما استلهمه عمر بن الخطاب وهو يقدم إلى الشام ــ بعد فتحها ــ ويرفض البرذون واللباس الجميل الذي قدمه له المسلمون الفاتحون مجاراة لقيم السكان المقيمين، ويكتفي بدراعته المرقعة، ويدخل القدس ماشياً، وخادمهُ راكب.

وهذا أيضاً ما اقتدى به صلاح الدين وهو يسترجع القدس ممن خاضت ركب خيولهم في ساحات الأقصى بدماء المصلين والعلماء وطلبة العلم والعباد المجاورين.

ثالثاً ــ تحذير الجندي المسلم من موالاة الذين سماهم القرآن الكريم ــ الآلهة الأنداد:

والأنداد ــ عند ابن عباس وابن مسعود وأُبي بن كعب ــ هم القادة والزعماء الذين أقاموا من أنفسهم أنداداً لله، فأجبروا الجند والرعية على طاعتهم فيما يغضب الله، وأحلوا الحرام، وحرموا الحلال. والأنداد هم أحد ثالوث الولاء الذي استوردته الأقطار الإسلامية من المدارس العسكرية في الغرب والشرق ولوثت عقل الجندي بالشرك، وضربت إرادته بالعمى.

رابعاً ــ تحرص العسكرية الإسلامية على أن تكون الطاعة للقائد أو الزعيم ما أطاعا الله سبحانه وتعالى، فإن عصيا الله فلا طاعة لهما على الجندي المسلم:

وهذا يعني وضوح الهدف عند القائد والمقود. وهذا أصل من أصول العسكرية

الإسلامية قد قضت عليه تماماً ــ المدرسة العسكرية التي استوردتها المؤسسات العسكرية في الأقطار الإسلامية من نظائرها في الغرب التي سنّت نظرياتها العسكرية من تراث الرومان وتقاليدهم في عبادة الأباطرة الأحياء والأموات.

وكان من نتيجة هذا الاستيراد أن ألغيت الغايات الإلهية، وألغيت الإرادة العازمة، عند الجندي، ورسخت ثقافة القطيع، ونمت إرادة قتالية عمياء تقاتل تحت أي لواء ما دام صاحبه يدفع الراتب، ويوفر الخدمات الطبية، وتعليم الأبناء مقابل البطش بالأمة إذا تظاهرت منادية بالتصدي لأعدائها حين يجوسون خلال الديار ليدمروا ما علوا تدميراً، وليستبيحوا الحرمات، ويقتلوا الأطفال والنساء والشيوخ، ويقتلعوا الأشجار، ويدمروا المقدسات.

خامساً ـ تحرص العسكرية الإسلامية على أن يكون ـ ذكر الله ـ هو صيحة الانطلاق للجهاد حين يعلن النفير وتبدأ المواجهة مع العدو ليستمد الجندي عزيمته من الله فتسمو أهدافه وترسخ مرابطته:

بعكس المدرسة الحديثة التي تهبط بإرادة الجندي بأصوات القينات والمعازف التي تسبح باسم الآلهة الأنداد وصنمية العصر، ومن خلال التدريبات التي تصرخ به ــ صباح مساء ــ أن يدور إلى اليمين أو الشمال فيدور، وأن يسير إلى الأمام أو الوراء فيسير، وأن ينبطح على الأرض أو ينهض عنها كالبرق فيفعل، وأن يجري كالريح أو يتوقف فجأة ويستلقي على الأرض فيستجيب، ثم تكون المحصلة النهائية لهذه الممارسات هي إلغاء العقل والإرادة وتسليم الجندي بالمقولة التي تلقي على الدوام في سمعه:

«نفذ الأمر ثم اسأل لماذا».

والجندي ينفذ الأوامر ولا يسأل لماذا؟؟؟

سادساً ـ تحرص الجندية الإسلامية على موالاة الإسلام والجهاد تحت لوائه، والحذر من الجهاد تحت أية راية سواه:

وهذا أصل رئيس في أصول العسكرية الإسلامية. وهو يناقض ولاء الجندي

الحاضر للشرعة الدولية التي تحوله إلى جندي مرتزق يؤجر مهاراته القتالية، ويلبس الخوذة الزرقاء، تحت قيادة ضباط وقادة يعملون لحساب الأمم والشعوب العاملة على إشاعة الفتنة ونهب ثروات الأمم الأخرى واستعمارها تحت ستار «قوات الأمم المتحدة» و«محاربة الإرهاب» و«المحافظة على السلم العالمي» وأمثال ذلك من التبريرات، والخادع من الشعارات.

هذه نماذج للأصول العسكرية الكائنة في القرآن والسنّة، والحاجة ماسة لاستنباط هذه الأصول ومثيلاتها ثم تجسيدها في ـ نظرية تربوية إسلامية ـ لها برامجها ونظمها وعلاقاتها، إذا أردنا ـ إصلاح مؤسساتنا العسكرية، وتربية جيوش واعية، قلوبها مستنيرة، وإرادتها مخلصة، أشداء على الأعداء، رحماء بالأمة، أذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخشون لومة لائم.

القانون العاشر

في فترات الازدهار أو الانحطاط التي تمر بها الأمم تتساوى مستويات الأداء والإنجاز عند الأفراد والجماعات في ميادين الحياة المختلفة

وهذا يعني أن النجاح في فترات الازدهار وما يصاحبه من صفات الإخلاص والاتقان والأمانة والمسؤولية والتعاون والتواصل لا تقف عند الميادين السياسية والعسكرية، وإنما تمتد إلى ميادين الثقافة والتدين والاجتماع والاقتصاد وغيرها. وهي لا تقتصر على طبقة القيادة الناجحة وإنما تمتد لتشمل الهيئات الرسمية والشعبية سواء.

وفي المقابل لا يقف الفشل في فترات الانحطاط وما يصاحبه من صفات العجز والكسل والتفريط والخيانة والتدابر والتقاطع والشح عند الميادين السياسية والعسكرية، وإنما يمتد إلى ميادين الحياة كلها. وهو لا يقتصر على القيادات الفاشلة المهزومة، وإنما يصيب مختلف قطاعات الأمة وجماعاتها.

وهذا ما شاهدنا أمثلته في الجيلين اللذين تناولهما البحث فيما مر: جيل

الخليفة الذي كان ضياع حمامته البلقاء أهم من ضياع القدس وضحايا الصليبيين، وجيل نور الدين وصلاح الدين الذي أشاع العدل والرخاء وحقق المنعة والنصر.

والناس ـ في العادة ـ يعزون النجاح أو الفشل إلى القيادات وحدها مع أن القيادات ليست إلا الصنابير ـ أو الحنفيات ـ التي تصب منها إنجازات الأمة مجتمعة. لذلك لم يقتصر القرآن الكريم على إدانة فرعون وإنما أدان قومه معه: ﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ۝٥٤﴾ [الزخرف: ٥٤]. وما زالت مظاهر هذا الاستخفاف والفسق تتجدد في سلوك الشعوب المتخلفة التي تغضب اليوم وتنزل إلى الشوارع لتحرق وتدمر إذا حرمها حاكمها الخبز، ثم إذا دغدغ هذا الحاكم عواطفها من شرفات قصره أو شاشات تلفازه، خرجت في اليوم الثاني إلى الشارع تهتف باسمه وتنحر القرابين في دربه.

وفي المقابل فنحن نرى كيف أن التفوق الواضح في مستويات الأداء والإنجاز في المجتمعات المتقدمة لا يحول دون استمرار النقد والتقويم على جميع المستويات وفي مختلف الطبقات والهيئات، ثم لا يكون مصير المقصرين أو الخاطئين إلا التنحي أو العزل.

والعامل الحاسم في تحديد مستوى الأداء والإنجاز هو مدى رقي التربية أو تخلفها في أمور ثلاثة: الموقع الذي تحتله قيم الأمة على سُلّم المثل الأعلى، والدائرة التي تمتد إليها ولاءات الأفراد والجماعات، ودرجة النضج الاجتماعي الذي تصل إليه الشخصيات.

أما عن الأمر الأول، فإن «المثل الأعلى» الجيد هو الذي يربي إنسان مجتمعه على نظام قيم يحتوي على مستويات ثلاثة: مستوى أعلى هدفه الارتقاء بالنوع الإنساني، ومستوى أوسط هدفه استمرار بقاء النوع. ومستوى أدنى هدفه الحفاظ على الجسد. ولكل من المستويات الثلاثة دوائر تتسع وتضيق حسب درجة رقي نظم التربية التي تفرزها. و«المثل السوء» هو ـ نموذج حياة ـ ارتكست مستويات القيم فيه إلى المستوى الأدنى أو أدنى منه، وانحسرت دوائره إلى دوائر العصبيات الأسرية أو القبلية أو العرقية وما شابهها. ووقفت درجة

نضج الأفراد والجماعات التي تتبناه عند درجة «الاعتماد على الغير» ولم تتعداها إلى درجة «تبادل التعاون مع الغير».

وفي عصور الازدهار يشتمل المثل الأعلى على المستويات الثلاثة التي تتكامل وتتسع دوائرها حتى تشمل النوع البشري، والكرة الأرضية، ومراحل النشأة والحياة والمصير. أما في عصور الانحطاط فتسوء حالة المثل الأعلى وتتنافر مستوياته وتضيق دوائره وتهبط إلى أدنى المستوى الأدنى ولا تتعداه(١).

وفي فترة ما قبل الغزو الصليبي انحسر «المثل الأعلى» في المجتمعات الإسلامية إلى المستوى الذي جعل همة إنسان تلك المجتمعات لا تتعدى بطنه أو فرجه ــ حسب تعبير المؤرخ أبو شامة ــ وانعكس ذلك الانحسار على أداء الأمة وإنجازها وأفرز بيئة العجز والهزيمة. وحين طرحت مدارس التجديد والإصلاح مثلاً أعلى اشتمل على المستويات كلها انعكس هذا الشمول على حياة الأفراد وعلاقات الجماعات وأخرج جيل نور الدين وصلاح الدين الذي حقق النجاحات واسترجع المقدسات.

وأما عن الأمر الثاني فإن دائرة الولاء تتسع في عصور الصحة لتشمل الولاء للأفكار التجديدية ــ الإصلاحية. ومن هذه الدائرة تتغذى دوائر الولاء لـ «الأشخاص» و«الأشياء» فتصير رحماً موصولة وعطاءً غير ممنون. أما في عصور الانحطاط فإن دوائر الولاء تنحسر من الولاء للأفكار وتنقلب دوائر الأشخاص والأشياء «عصبيات» نتنة وشحاً مطاعاً فتمرض الأمة ثم تموت وتجذب روائح موتها القوى الطامعة لتغزوها وتعلن نبأ وفاتها(٢).

وأما عن الأمر الثالث، فإن التربية الواعية تتدرج بتربية شخصيات الأفراد إلى مستوى النضج الذي يقدرون فيه أهمية العمل الجماعي في نجاح

---

(١) للوقوف على تفاصيل «المثل الأعلى» و«دوائر الولاء» راجع كلا من باب «تربية الفرد المسلم» وباب «إخراج الأمة المسلمة» في كتاب: **أهداف التربية الإسلامية** الطبعة الثالثة للمؤلف.

(٢) المصدر السابق.

المشروعات وفاعلية المنجزات. وتنجب التربية هذا النوع من الأفراد حين تنجح في تنشئتهم عبر مراتب ثلاث: المرتبة الأولى؛ الانتقال من حالة «الاعتماد على الغير» التي تبدأ في مرحلة الطفولة حين لا يستطيع الإنسان تناول غذائه أو قضاء حاجته ثم تكون أفعاله مجرد ردود تلقائية وانعكاسات شرطية لما يقوله أو يفعله الناس من حوله إلى مرتبة «الاستقلال» التي تتحقق حين يقدر الفرد على: المبادأة في العمل، وتحديد الهدف، وترتيب الأولويات. ولكن بلوغ مرتبة «الاستقلال» هذه لا تؤهل الفرد للعمل مع الجماعة ما لم ينتقل إلى المرتبة الثالثة وهي: «تبادل التعاون مع الغير»، وتتحقق هذه الحالة حين يقدر الفرد على إقامة علاقاته مع الآخرين طبقاً لمبادىء: أنتفع وينتفع الجميع، وافهم الآخرين ودعهم يفهمون، وتعاون معهم ليتعاونوا معك(١).

أما نظم التربية المتخلفة فإنها تبقي الأفراد في المرتبة الأولى: مرتبة «الاعتماد على الغير». وقد تنقل البعض إلى مرتبة «استقلال الشخصية» ولكنها لا تنقل أحداً إلى مرتبة «تبادل التعاون بين الشخصيات المستقلة». وبذلك تبقي الأكثرية التابعة في حالة القطيع الصامت الذي يسمع فيطيع، ويؤمر فيعمل. وتبقي الأقلية المتبوعة في مرحلة «الأنا» الفردية العاجزة عن التعاون والتواصل، المنهمكة في التحاسد والصراع المدمر للقوى، المشتت للطاقات. وهكذا كانت حال المجتمعات الإسلامية التي هزمت أمام الغزو الصليبي، وهي أيضاً حال مؤسسات التربية في الأقطار العربية والإسلامية المعاصرة التي تدرب الناشىء على أن يهيىء له الآخرون حاجاته ابتداء من الأم التي تهيء له ملبسه ومطعمه وفراش نومه منذ طفولته حتى رجولته، ومروراً بالمعلم الذي يلقنه كل كلمة ويقرأ عنه ويفكر عنه، ومروراً بكراسي الحكم ومؤسسات العمل حيث التواكل على جيوش من المستشارين والسكرتارية والعمال المستوردين، وانتهاء بجماهير الأمة التي تتخذ من كل قضية من قضاياها المصيرية موقف: ﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾ والذين يتعدون مرتبة «الاعتماد على الغير» إلى مرتبة

(١) للوقوف على تفاصيل المراتب الثلاث راجع كتاب ــ **التربية والتجديد** ــ للمؤلف.

«استقلال الشخصية» تتضخم «الأنا» في أشخاصهم فيصمون آذانهم ويغلقون أبصارهم دون الآخرين، ويقيمون علاقاتهم معهم على أساس النجاح للأنا والخسارة للغير ثم تكون مضاعفات ذلك التحاسد البغيض والفتن المدمرة سواء أكانوا في مواقع القيادة أو في مراكز التبعية.

القانون الحادي عشر

في استراتيجيات الإصلاح والتجديد يتناسب مقدار النجاح بقدر مراعاة قوانين الأمن الجغرافي

ومعنى هذا أن كل وحدة من الوحدات الجغرافية الرئيسية في الكرة الأرضية تنقسم إلى أقسام تمارس قانون التخصص والتكامل. فهناك مناطق الاحتكاك مع الخارج وهي: موانىء تصدير الحضارة خلال فترات القوة؛ ومعابر تسلل الغزاة خلال فترات الضعف. وهناك العمق الجغرافي وهو مركز التفاعل الاجتماعي بجميع أشكاله. والتخطيط السليم يراعي هذا التخصص والتنوع في الاستراتيجيات العامة. والأمم التي لا تربض على بقعة تتوافر فيها هذه التخصصات، تتحالف مع غيرها من الأمم من أجل غايات التكامل والتعاون. والفقه الإسلامي قسم دار الإسلام إلى «حواضر» وإلى «ثنور ورباط».

وعندما نطبق هذا القانون على العالم العربي والإسلامي، نجد أن المنطقة الحساسة في مناطق الثغور والرباط كانت دائماً بلاد الشام، وحين نزلت الرسالة الإسلامية جعلت «البيت الحرام» ـ حاضرة الهداية ـ، و«المسجد الأقصى» ـ ثغر الرباط ـ، واشترطت في الجماعة التي تقيم في هذا الثغر مواصفات إيمانية معينة، فإن انحرفت هذه الجماعة التي تقيم في هذه المواصفات، بعث الله عليها عباداً له أولي بأس شديد، فجاسوا خلال الديار، ودمروا أعراض الدنيا التي ألهتها عن رسالتها تدميراً.

والرسول ﷺ وجّه لذلك وقرّر أحاديث عديدة أن بلاد الشام «رباط» المجاهدين، وأن أهل الشام في جهاد دائم إلى قيام الساعة. وهذا التوجيه النبوي

يمكن ربطه بتوجيه نبوي آخر هو قوله ﷺ:

«فارس نطحة أو نطحتان ثم لا فارس بعد هذا. والروم ذات القرون، كلما هلك قرن، خلفه قرن أهل صبر، وأهله أهل لآخر الدهر، هم أصحابكم ما دام في العيش خير»(١).

وفي حديث آخر. قال ﷺ:

«أشد الناس عليكم الروم، وإنما هلكتهم مع الساعة»(٢).

وفي حديث آخر رواه موسى بن علي عن أبيه قال:

«قال المستورد القرشي عند عمرو بن العاص: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **تقوم الساعة والروم أكثر الناس.** فقال له عمرو: أبصر ما تقول! قال: أقول ما سمعت من رسول الله ﷺ. قال: لئن قلت ذلك إن فيهم لخصالاً أربعاً: إنهم أحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوك»(٣).

والناظر في هذا التوجيه النبوي يلاحظ أمرين:

الأول: قوة الارتباط بين ما ذكرناه حول موقع بلاد الشام كرباط دائم للمجاهدين إلى يوم القيامة، وبين استمرار المواجهة مع الغرب الذين يسميهم الحديث «الروم». فالغرب هو التحدي الأكبر لدار الإسلام. وهو تحد عنيد مستمر كلما هلك جيل من الغرب خلفه جيل آخر ذوي صبر على متطلبات المواجهة وتكاليفها. والأمثلة لهذا العناد والصبر الغربيين أمام المد الإسلامي كثيرة ومتنوعة. تمثلت مظاهرها في الأندلس وصقلية وشرق أوروبا، وفي

---

(١) **كنز العمال**، ج ١٢، ص ٣٠٣، حديث رقم ٣٥١٢٧.

(٢) **مسند أحمد**، (تصنيف الساعاتي)، ج ٢٤، ص ٥٦، رقم ١٥٨.

(٣) **صحيح مسلم**، ج ١٨، «باب الفتن» (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، بلا تاريخ) ص ٢٢.

الكرّات والهجمات المتوالية على دار الإسلام عبر ثغور بلاد الشام ومصر والمغرب العربي، وفي معابر البحر الأحمر والمحيط الهندي.

أما الخطر الشرقي الذي كانت تمثله فارس فقد انهار بعد نطحة أو نطحتين: مواجهة في القادسية وأخرى في نهاوند ثم لا فارس بعد، وإنما تحولت إلى منعطف جديد استمر في أيامنا الحاضرة. والشعوب التي تلي فارس من الصين ومنغوليا وغيرها لم تكن خطراً حقيقياً. والهجمات التي قامت بها جماعات المغول على العالم الإسلامي إنما كانت هجمات بدائية، جذبتها روائح الخلافة الميتة والمجتمع الإسلامي الميت، فقاموا بدور دابة الأرض التي أكلت منسأة سليمان المتوفى وأسقطت جثته على الأرض.

وثمة أمر آخر يشير إلى التوجيه النبوي وهو إيجابية النظر في تحدي الغرب رغم عناده واستمراره. فهم «أصحابكم ما دام في العيش خير»[1]. ولعل العيش المقصود هنا هو أسلوب الحياة في المجتمع الإسلامي. فما دام هذا المجتمع يلتزم منهج الله في العيش وفي توفير أسباب المنعة، فسوف يقدر الغربيون الخير في هذا المنهج ويسعون لمصاحبة أهله. أما عندما ينتكس هذا المنهج في حياة المسلمين فسوف ينظر الغرب إليهم نظرة استخفاف ويعاملونهم بما يستحقون. وهذا يعني أن حسم المواجهة مع الغرب يجب أن تقوم على ركني الخير في الاستراتيجية الإسلامية: **الركن الأول**: إعداد ما يُستطاع من قوة ومن رباط الحاملات العسكرية حتى لا يستسهلوا مهاجمة دار الإسلام، **والركن الثاني**: هو حسن عرض الإسلام بالفكر والتطبيق، وهو ما يتفق مع مستوى التفكير الغربي الذي يتمتع بكثير من الخصائص الإيجابية في هذا الميدان.

وسواء أكانت الإشارة في القسم الثاني من الحديث الثاني من الرسول ﷺ أو من عمرو بن العاص، فإنها تشير إلى أمر ثالث وهو أن العقل الإسلامي هنا لا يبحث في الغرب عن السلبيات فحسب، وإنما يرى الإيجابيات ويعترف لهم بها: فهم أحلم الناس في مواجهة المشكلات، وأسرعهم نهوضاً بعد النكسات،

---

(١) مسند أحمد، (تصنيف الساعاتي)، ج ٢٤، ص ٥٦، رقم ١٥٨.

وأوشكهم كرّة بعد هزيمة، وخيرهم في توفير الضمان الاجتماعي للمساكين والأيتام والضعفاء. ويتوج هذه الصفات الأربع صفة خامسة جميلة وهي تمسكهم بالحرية والديمقراطية ومناعتهم ضد استبداد الملوك والرؤساء. وهذا منهج في النظر إلى الغرب يفيد في أوقات الحرب والسلم سواء. فهو يوجه المسلمين في أوقات الحرب أن يبصروا جانب القوة فيمن يواجهونهم فيتقونه، وأن يبصروا في زمن السلم مزايا الآخرين فلا يغمطونهم حقوقهم ويكسبون مودتهم. فأين هذا من أسلوب «الخطباء والوعاظ» المعاصرين الذين لم يتوقفوا ــ منذ قرن ــ عن شتم الغرب شتماً أثار الضغائن فيه، ولم يتوقفوا عن الحديث عن انحلال الغرب وانهيار الأسرة فيه، حيث يُمنِّي السامعين بقرب سقوط الغرب سقوطاً يوفر على المسلمين عناءَ الاستعداد والمواجهة، ولم يذكروا يوماً أنه إذا كان «مفهوم الأسرة» قد انهار في الغرب، فإن «مفهوم الأمة» قد انهار عندنا في الشرق، وأنه إذا كانت نقطة الضعف في الغرب هي «ضعف المناعة الاجتماعية»، فإن نقطة الضعف عندنا في الشرق هي «ضعف المناعة السياسية» وقابلية التفتت إلى عصبيات وإقليميات وطوائف وعشائر، وهو ما أشار إليه الحديث النبوي حين ذكر أن هلاك العرب بالعصبية.

نخلص من ذلك أن بلاد الشام هي الحوض الذي تصب فيه روافد العالم العربي والإسلامي حضارياً واجتماعياً. وهي الرباط الذي تتجمع على ساحاته الطاقات المتدفقة من العالم الإسلامي كله، وأنه ما لم يُحافظ على منعة هذا الرباط وذلك بتوحيده وتقويته وإقامة الحياة الراشدة فيه فسوف يكون الثغرة التي تنفذ منها الأخطار، وسوف تذهب الروافد والطاقات التي ترد من العالم العربي والإسلامي هدراً، ثم ترتد إلى مصادرها شؤماً ومآسي، وسوف يُصاب باعثوها بالإحباط، وتؤول جهودهم إلى الانطواء على النفس والتقوقع إلى الوراء.

وهذا القول يفسر لنا عدة تطبيقات تاريخية هي:

الأولى: إن جيوش الفتح الإسلامي حين خرجت من الجزيرة العربية، كانت بلاد الشام هي القاعدة التي استقرت فيها القيادة الإسلامية. ومن هذه القاعدة تسلمت الراية جيوش الفتح الإسلامي التي راحت تنطلق نحو الغرب

والشرق والشمال حتى وصلت إسبانيا وشرق آسيا وحاصرت القسطنطينية قروناً.

والثانية: هو ما ذكرناه في فصول هذا البحث وهو أن بلاد الشام حين كانت مفككة مضطربة النظام قبيل الهجمات الصليبية وخلالها لم تفد جميع المحاولات في وقف الغزو من خارج وامتدت آثار هذا الضعف ونتائجه إلى عمق العالم الإسلامي عامة. أما حين أعيد توحيد بلاد الشام وتنظيم الحياة فيها وإعادة النقاء الإسلامي إليها من قبل الدولة الزنكية بقيادة نور الدين ثم صلاح الدين، فقد تهيأت للمواجهة الفعالة التي انتهت بالنجاح.

وفي العصر الحديث جرت تطبيقات جديدة لهذا المبدأ الجغرافي، ولكنها ذات طابع سلبي. فحين أرادت قوى الاستعمار والصهيونية توفير أسباب النجاح لقيام إسرائيل وقوتها، جرى التخطيط والتنفيذ لتجزئة بلاد الشام وإعادتها إلى الوضع الذي مهد لنجاح الحملات الصليبية الأولى حين خرب الميدان الشامي بمعاول الطائفية والمذهبية والتجزئة السياسية التي مثلتها «أتابكيات» الشام آنذاك. ولقد أوضح هذه المؤامرة «الضابط البريطاني لورنس» صديق العرب!! حين ذكر في تقاريره السرية التي نُشرت في الستينات من هذا القرن أن المخططين الاستعماريين ــ ومنهم لورنس نفسه ــ أعطوا وعد بلفور عام ١٩٠٦ ميلادية ــ وليس في عام ١٩١٧ كما هو مشهور ــ. حيث قرروا أنه من الشروط التي يجب توفيرها لتحقيق هذا الوعد هو تقسيم بلاد الشام إلى دويلات ضعيفة، تشكل جدراً واقيةً لإسرائيل من الشرق والشمال حتى يكتمل قيام إسرائيل على رقعة فلسطين كاملة، ثم تبتلع هذه الدويلات واحدة بعد الأخرى.

وقد رأينا أنه حين نفذت هذه التجزئة السياسية وخربت بلاد الشام بمعاول الطائفية والحزبية والعشائرية. لم يستطع أن يقوم بدورها ــ كرباط للعالم العربي ــ بلد آخر، ولم تفد جميع الروافد التي تنساب من الحزام العربي المجاور شيئاً. وهدرت جميع المساعدات والطاقات التي توجه إلى خطوط التماس في الشام في صراعها مع الصهيونية، وتكاد تنتهي بباعثيها إلى الإحباط والانطواء على النفس داخل الإقليميات المحلية والاكتفاء بمعالجة الشؤون الخاصة. وإذا كانت البشرى النبوية تقرر أن المسلمين سيقاتلون اليهود في بلاد

الشام ويقتلونهم حتى يقول الشجر والحجر: يا مسلم! يا عبد الله! هذا يهودي خلفي فتعال فاقتله! فإن تحقيق هذه البشرى يتطلب مقدمات من الإعداد وتوفير الأسباب. وأهم هذه الأسباب هي توحيد بلاد الشام، وإعادة الصفاء الإسلامي إليها، وتوفير المنعة وحشد الطاقات ــ كما فعل جيل السلطانين نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي ــ.

ويرتبط بهذه الحقيقة حقيقة أخرى وهي أن صلاح الدين حين أكمل مهمة «الدفاع» وفكر بمهمة «الهجوم» واستئناف الفتوحات الإسلامية في أوروبا، كتب إلى سلطان الموحدين لتوحيد الجهود وتعبئة القوى. ولكن عندما أعمى الغضبُ سلطان الموحدين عن تفهم مقاصد صلاح الدين، لأن الأخير غفل عن تصدير رسالته إلى الأول بلقب «أمير المؤمنين» نزلت آثار إعراض سلطان الموحدين بالمغرب قبل المشرق، وسقطت الأندلس، ثم سقط المغرب كله تحت نير الاستعمار الفرنسي والإسباني، ثم تلاها سقوط بلاد الشام وما حول الشام!!.

وهذا يعني أنه إذا كانت بلاد الشام هي «رباط» المدافعين و«الثغر» الذي يتسلل منه الغزاة، فإن «الهلال الأمني» المكون من الشام ومصر وشمال أفريقيا، وإضافة تركيا إن أمكن ــ هو «رباط المهاجمين الفاتحين». أما ما وراء ذلك من العمق الجغرافي فهو مركز التفاعل الإسلامي ومركز الإمداد وروافد القوة.

هذه نماذج للقوانين التاريخية التي يجب أن تفرزها مثل هذه الدراسة التاريخية. وتظل الحاجة الملحة قائمة إلى الاستراتيجية الصائبة التي تنتقي المئات والألوف من «أولي الألباب» ممن يكونون أوائل الصفوف الدراسية ويحصلون على ما يزيد عن خمسة وتسعين بالمئة في امتحان الثانوية، ثم يجري إعدادهم وتربيتهم ليكونوا فريقين: فريق يتسلم القيادة الفكرية، ويتجمع في مراكز الدراسات والبحوث ليتفكروا في مشكلات العالم الإسلامي ويبصروا قوانين الله في بناء المجتمعات وهدمها. وفريق يتسلم القيادة السياسية ويحول هذه القوانين إلى سياسات وخطط واستراتيجيات. وبذلك تتكامل الطاقات والمؤسسات، ويظهر جيل صلاح الدين الجديد وتعود القدس.

المصادر والمراجع

أولاً ـ المصادر:

١ ـ **القرآن الكريم، والحديث الشريف.**

٢ ـ ابن أبي الدنيا، الحافظ أبو بكر، **العقل وفضله**، الرياض: مكتبة السباعي، بلا تاريخ.

٣ ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، الأجزاء ٧ ـ ٨ ـ ١٠، بيروت: دار صادر ١٣٨٥/ ١٩٦٥ ـ ١٣٨٦/ ١٩٦٦.

٤ ـ ابن أبي أصيبعة، **طبقات الأطباء**، بيروت: دار الحياة، ١٩٦٥.

٥ ـ ابن أبي يعلى، محمد (ت ٥٢٧هـ) **طبقات الحنابلة**، جزءان. تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة، ١٣٧١/١٩٥٢.

٦ ـ ابن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ)، **النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بلا تاريخ).

٧ ـ ابن تيمية، أحمد (ت ٧٢٨هـ)، **الفتاوى، كتاب علم السلوك، كتاب مجمل اعتقاد السلف، كتاب أصول الفقه، كتاب التصوف.**
تشكل هذه الكتب الأجزاء ١٠ ـ ٣ ـ ٢٠ ـ ١١ من **مجموع الفتاوى ابن تيمية**، الرياض، ١٣٨١.

٨ ـ ابن جبير، محمد بن أحمد (ت ٦١٤هـ)، **رحلة ابن جبير**، بيروت: دار صادر، ١٣٧٩ ـ ١٩٥٦.

٩ ـ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت ٥٩٧هـ)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، الأجزاء ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠، الطبعة الأولى، حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٥هـ.

١٠ ــ **صفوة الصفوة**، الجزءان ٢ ــ ٤. حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥ هـ ــ ١٣٥٦هـ.

١١ ــ ابن خلدون، عبد الرحمن (ن ٨٠٨هـ) **العبر وديوان المبتدأ والخبر أو تاريخ ابن خلدون**، الجزءان ٥ ــ ٦ بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

١٢ ــ ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، الأجزاء ١ ــ ٢ ــ ٣ ــ ٦ تحقيق الدكتور إحسان عباس بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٩، ١٩٧٠، بلا تاريخ.

١٣ ــ ابن الدبيثي، محمد بن سعيد (ت ٦٣٧هـ)، **المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي**، الجزءان ١ ــ ٢، انتقاء الذهبي، تحقيق الدكتور مصطفى جواد، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٣٧١ ــ ١٩٥١ ــ ١٩٦٣.

١٤ ــ ابن رافع السلامي، محمد بن هجرس (ت ٧٧٧هـ) **تاريخ علماء بغداد المسمى المنتخب المختار**، تحقيق عباس العزاوي، بغداد: ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

١٥ ــ ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن (ت ٧٩٥هـ)، **الذيل على طبقات الحنابلة**، جزءان، القاهرة، ١٣٧٢/١٩٥٢.

١٦ ــ ابن الساعي، علي بن أنجب (ت ٦٧٤هـ)، **الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير**، ج ٩ تحقيق مصطفى جواد، بغداد: ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

١٧ ــ **مختصر أخبار الخلفاء**، القاهرة، ١٣٠٩هـ.

١٨ ــ ابن سينا، **في إثبات النبوات**، بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

١٩ ــ ابن شداد، بهاء الدين (ت ٦٣٢هـ)، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**. تحقيق جمال الدين الشيال، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار

المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤.

٢٠ ـ ابن عساكر، علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ)، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دمشق: مكتبة القدسي، ١٣٤٧هـ.

٢١ ـ ابن العماد الحنبلي، عبد الحي (ت ١٠٨٩م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، الجزءان ٤، ٥، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ، ١٣٥١هـ.

٢٢ ـ ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى (ت ٧٤٩هـ)، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، ج ٥، ق ١، مخطوط في مكتبة الجامعة الأميركية ببيروت، مسجل تحت رقم Ms-915-I 13 MIA.

٢٣ ـ ابن الفوطي، عبد الرزاق (ت ٧٢٣هـ)، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، تحقيق مصطفى جواد، بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ.

٢٤ ـ **تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب**، ج ٤، القسم الثاني، تحقيق الدكتور مصطفى جواد، بغداد: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٣.

٢٥ ـ ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية في السيرة النورية، تحقيق د. محمود زايد، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧١.

٢٦ ـ ابن كثير، عبد الرحمن، البداية والنهاية، الجزءان ١٠، ١٢، بيروت: مكتبة المعارف ١٩٦٦.

٢٧ ـ ابن المستوفي، شرف الدين المبارك، **تاريخ إربل**، القسم الأول، تحقيق سامي الصقار.

٢٨ ـ ابن النجار البغدادي (٥٧٥ ـ ٦١٣)، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، مجلد ٨ (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ).

٢٩ ـ ابن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، ج ٢، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، ١٩٥٧.

٣٠ ــ ابن الوردي، عمر بن محمد (ت ٧٤٩هـ)، **تاريخ ابن الوزدي**، ج ٢، النجف، ١٣٨٩/١٩٦٩.

٣١ ــ **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ج ٢، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٩/١٩٧٠.

٣٢ ــ أبو شامة، شهاب الدين (ت ٦٦٥هـ)، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين**، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٢.

٣٣ ــ **الذيل على الروضتين**، (تراجم القرنين السادس والسابع) القاهرة: مكتب الثقافة الإسلامية، ١٩٤٧.

٣٤ ــ البنداري، الفتح بن علي، **سنا البرق الشامي**، تحقيق الدكتور رمضان شتسن بيروت، ١٩٧١.

٣٥ ــ التادفي، محمد بن يحيى (ت ٩٦٣هـ)، **قلائد الجواهر في مناقب عبد القادر**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥/١٩٥٦.

٣٦ ــ الجيلاني، عبد القادر (ت ٥٦١هـ) الغنية لطالبي طريق الحق، جزءان، مكة المكرمة، ١٣١٤هـ.

٣٧ ــ **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، القاهرة: الحلبي، ١٣٨٧/١٩٦٨.

٣٨ ــ **فتوح الغيب**، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٨٠/ ١٩٦٠.

٣٩ ــ الخوانساري، محمد بن جعفر (ت ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥)، **روضات الجنان**، ج ٥، طهران: مكتبة إسماعيليان، ١٣٩٢هـ.

٤٠ ــ الذهبي، محمد بن أحمد، **تذكرة الحفاظ**، ج ٤، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

٤١ ــ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، الجزءان، ٢٠، ٢١، بيروت، دار الرسالة، بلا تاريخ.

٤٢ ــ الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، الجزءان ٤، ٥، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٣.

٤٣ ــ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة.

٤٤ ــ سبط ابن الجوزي، يوسف (ت ٦٥٤هـ) **مرآة الزمان**، ج ٨ حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، بلا تاريخ.

٤٥ ــ السبكي، عبد الوهاب (ت ٧٧١هـ)، **طبقات الشافعية**، الأجزاء ٤، ٦، ٧، ٨. القاهرة: عيسى الحلبي، ١٣٨٤/١٩٦٥.

٤٦ ــ السراج، أبو نصر (ت ٣٧٨هـ)، **اللمع في التصوف**، القاهرة: دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٨٠/١٩٦٠.

٤٧ ــ السلمي، أبو عبد الرحمن (ت ٤١٢هـ)، **طبقات الصوفية**، القاهرة: ١٣٧٢/١٩٥٣م.

٤٨ ــ **رسالة الملامتية**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤/١٩٤٥.

٤٩ ــ السهروردي، عمر (٦٣٢هـ)، **عوارف المعارف**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦.

٥٠ ــ الشطنوفي، علي بن يوسف (ت ٧١٣هـ)، **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار**، القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، ١٣٣٠هـ.

٥١ ــ الأصفهاني، عماد الدين، **تاريخ دولة آل سلجوق**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨.

٥٢ ــ الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، أربعة أجزاء، القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ.

٥٣ ــ ـــ، **ميزان العمل**.

٥٤ ــ ـــ، **سر العالمين**.

٥٥ ــ ـــ، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، الكتب الثلاثة نشر القاهرة: مكتبة الجندي، بلا تاريخ، ١٩٦٧، ١٩٦٨.

٥٦ ــ ـــ، **أيها الولد**، بغداد، ١٣٧٤هـ.

٥٧ ــ الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم الدكتور عادل العوا، .بيروت: دار الأمانة ١٣٨٨/١٩٦٩.

٥٨ ــ ــــ، **المنقذ من الضلال**، تعليق محمد جابر، بلا تاريخ.

٥٩ ــ ــــ، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق د. سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٢/ ١٩٧٢.

٦٠ ــ ــــ، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣/ ١٩٦٤. وهناك نسخة أفضل بتحقيق د. علي القطب المكتبة العصرية صيدا لبنان بيروت

٦١ ــ المنذري، **التكملة**، ج ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة.

٦٢ ــ القاضي النعمان المغربي، **خمس رسائل إسماعيلية**، تحقيق عارف تامر، بيروت: دار الإنصاف، ١٣٧٥/١٩٥٦.

٦٣ ــ النعيمي، عبد القادر بن محمد (٩٢٧هـ)، **الدارس في تاريخ المدارس**، جزءان، دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٣٦٧/١٩٤٨.

٦٤ ــ الهجويري، علي بن عثمان (ت ٤٦٥هـ)، **كشف المحجوب**، ترجمة نيكلسون عن الفارسية إلى الإنكليزي، لندن، ١٩٥٩.

٦٥ ــ الواسطي، عبد الرحمن (ت ٧٤٤هـ)، **ترياق المحبين في طبقات خرقة مشايخ العارفين**، القاهرة: المطبعة المصرية، ١٣٠٥هـ.

٦٦ ــ الوتري، أحمد بن محمد (ت ٩٨٠هـ)، **روضة الناظرين وخلاصة مناقب الصالحين**، الطبعة الأولى، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦.

٦٧ ــ اليافعي، عبد الله بن أسعد (ت ٧٦٨هـ)، **مرآة الجنان**، ج ٤، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٠/ ١٩٧٠.

٦٨ ــ اليافعي، **مرآة الجنان**، ج ٣، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٨٨هـ.

٦٩ ــ اليافعي، **نشر المحاسن الغالية**، على هامش **جامع كرامات الأولياء**. للشيخ يوسف النبهاني، ج ٢، القاهرة: دار الكتب العربية، ١٣٢٩هـ.

٧٠ ــ ياقوت الحموي، بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ)، **معجم البلدان**، ج ٢، بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٣٧٥/١٩٥٦.

٧١ ــ **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ج ٥، الطبعة الثانية، تصحيح مرغليوث، القاهرة، ١٩٢٨.

ثانياً: المراجع:

١ ــ البغدادي، إسماعيل باشا، **إيضاح المكنون في الذيل على كتاب كشف الظنون**، ج ٣، ج ٤، الجزءان مطبوعان في بغداد: مكتبة المثنى، بلا تاريخ.

٢ ــ **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، ج ١، استانبول: وكالة المعارف، ١٩٥١م.

٣ ــ خليفة، حاجي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج ١ استانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١/ ١٩٦٠م.

٤ ــ الدروبي: إبراهيم، «مخطوطات المكتبة القادرية»، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، ١٩٥٩م.

٥ ــ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، الجزءان ١ ــ ٤، الطبعة الثانية، ١٣٧٤/ ١٩٥٤.

٦ ــ العش، يوسف، **فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية**، (التاريخ وملحقاته)، دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٧/١٣٦٦.

٧ ــ كحالة، عمر، **معجم المؤلفين**، ج ٥، دمشق: مطبقة الترقي ١٣٧٧/ ١٩٥٨.

٨ ــ دار الكتب المصرية، **فهرس الكتب العربية**، الجزءان: ١، ٥، القاهرة ١٣٤٢/١٩٢٤ ــ ١٣٤٨/ ١٩٣٠.

٩ ــ **فهرس الكتب بالكتبخانات بالآستانة**، الأجزاء: ٢ ــ ٣ ــ ٧. استانبول: دار سعادت، ١٣٠٤هـ، بلا تاريخ، ١٣١١هـ.

١٠ ــ معهد المخطوطات العربية/ جامعة الدول العربية، **فهرس المخطوطات المصورة**، ج ٢، القسم الرابع، القاهرة: ١٣٩٠/ ١٩٧٠.

الدراسات الثانوية:

١ ــ خليل، عماد الدين، **نور الدين زنكي**.

٢ ــ الرافعي، عبد الرحمن وسعيد عبد الفتاح عاشور، **مصر في العصور الوسطى**، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٧٠.

٣ ــ رؤوف، عماد عبد السلام، **مدارس بغداد في العصر العباسي**، بغداد، ١٣٨٦/١٩٦٦.

٤ ــ عاشور، سعيد عبد الفتاح، **الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي**، جزءان: القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٣.

٥ ــ الكيلاني، ماجد عرسان، **تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية**، الطبعة الثالثة، المدينة المنورة: دار التراث، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

٦ ــ **نشأة القادرية**، رسالة ماجستير، الجامعة الأميركية ــ بيروت، ١٩٧٤م.

٧ ــ **الفكر التربوي عند ابن تيمية**، الطبعة الثانية، المدينة المنورة: دار التراث، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

٨ ــ **فلسفة التربية الإسلامية**، ط ٢، مكة المكرمة: مكتبة هادي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

٩ ــ **الأمة المسلمة**: مفهومها، مقوماتها، إخراجها، ١٩٩٢م.

١٠ ــ مؤنس، حسين، **نور الدين محمود**، القاهرة: ١٩٥٩.